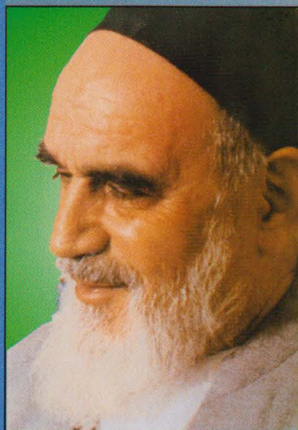
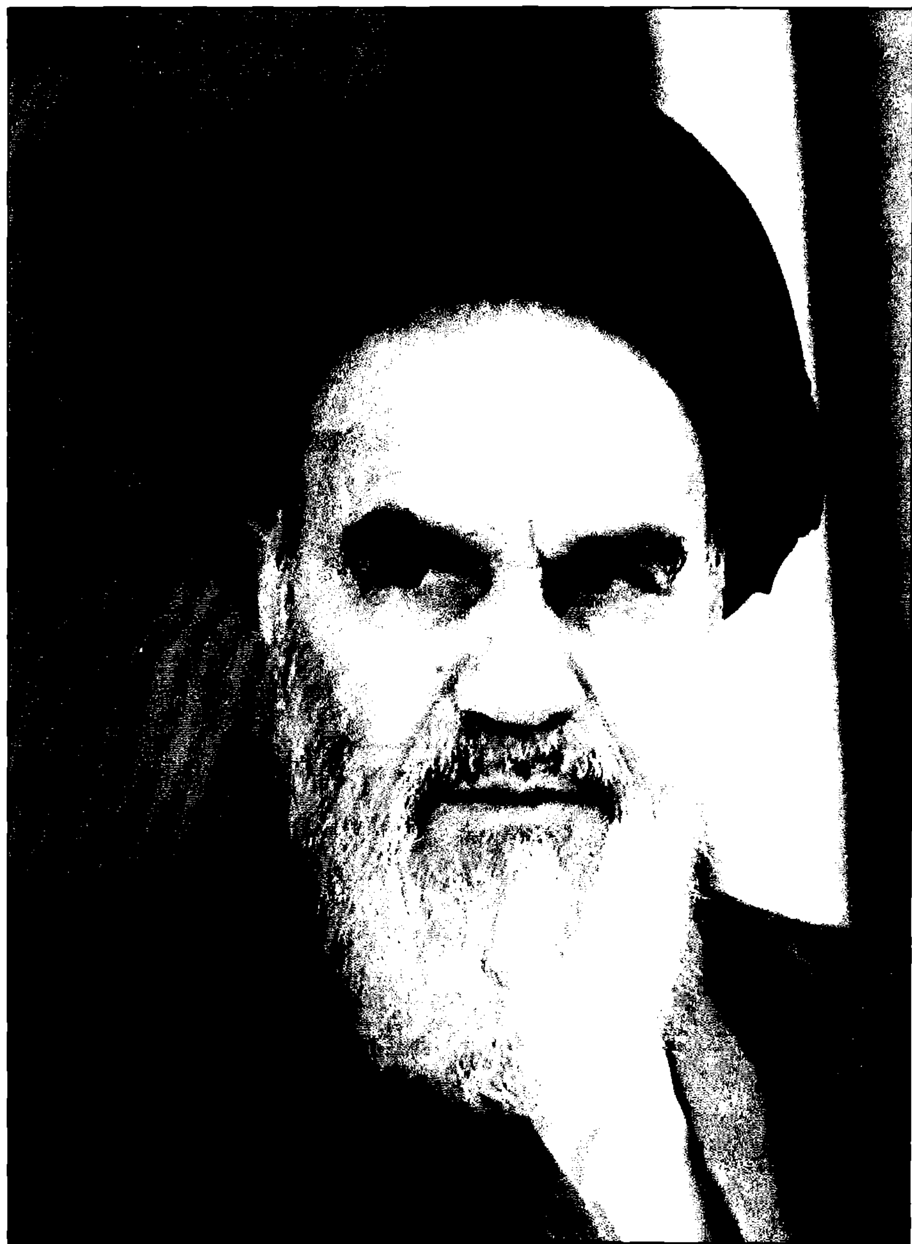


المعرفة

وفقا للمنهج العرفانی عند الامام الخمینی

حسن علی المحمود

بسم الله الرحمن الرحيم



المعرفة وفقاً للمنهج العرفاني عند الإمام الخميني

حسن علي المحمود

مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني ﭬ
الشؤون الدولية



■ المعرفة وفقاً للمنهج العرفاني عند الإمام الخميني قدس سره

● المؤلف : حسن علي المحمود

● الناشر: مؤسسة تنظيم ونشر تراث الامام الخميني قدس سره ـ الشؤون الدولية

● الطبعة الأُولىٰ: ١٤٢١ هـ / ٢٠٠٠ م

● الكمية : ٣٠٠٠ نسخة

● العنوان: إيران ـ طهران ـ صندوق البريد رقم ٦١٦ ـ ١٩٥٧٥

● هاتف: ٢٢٨٧٧٧٥ ـ ٢٢٨٧٧٧٤ ـ ٢٢٨٣١٣٨

● فاكس: ٢٢٨٧٧٧٣

● السعر: ٣٠٠ تومان

كلمة الناشر

لفت ظهور الثورة الإسلامية في إيران أنظار أناس كثيرين في العالم، وبخاصة الكتّاب والباحثين، الذين بدأوا البحث والتحقيق والنقد والتحليل لهذه الثورة وشخصية قائدها الإمام الخميني قدس سره وأفكاره، وتأثيرها على العالم المعاصر. واكتسبت بحوث العلم والدين والعلاقة فيما بينهما، ودور الدين في المجتمع والحياة وأثره في تشكيل نظام الحكم وما يمتاز به هذا النظام عن غيره من الأنظمة الحاكمة، زخماً أكبر ووتيرة أسرع.

ومن الأبعاد المميزة لشخصية الإمام الخميني قدس سره، منظاره المعرفي. فالإمام ينظر إلى الكون من منظار إنسان عارفٍ، وله رؤية وإدراك وتفسير عرفاني لله والكون والإنسان، رغم أن العالم قد عرفه بأبعاده الأخرى أكثر.

إن علم اجتماع المعرفة من العلوم الاجتماعية التي تبحث في ظهور الأفكار والمعارف وتحولها وتأثيرها في المجتمع الذي ينتمي

إليها، ويتعيّن عليه أن يجيب عن التساؤل القائل: كيف استطاعت «المعرفة العرفانيّة» أن تظهر كحركة اجتماعية وسياسية [على يد الإمام] مع أن ما هو مشهود ـ في الغالب ـ في تاريخ أصحاب هذا المسلك والمشرب ويعدّ من خصائصهم البارزة، هو التوجه إلى الزهد والعزلة وتأويل كل الأمور المادية والدنيوية بالمعنويات، والابتعاد عن ميادين السياسة والحركة والاجتماع؟.

الإمام الخميني ﷺ عارف ذو مشرب ومسلك ومنهج عرفاني، يقتفي أثر عرفاء كبار في الإسلام ويتأثر بهم، وهو- علاوة على ذلك- شخصية سياسية ومناضل بتمام معنى الكلمة.

لقد اختار الكاتب لبحثه ورسالته هذا التساؤل، وسعى للإجابة عنه وفق علم اجتماع المعرفة، وإيضاح كيف أن الإمام وفّق بين الحركية والانطلاق، وبين انتمائه ـ من الناحية المعرفية ـ إلى منظومة لها مثل هذه الخلفية التاريخية والفكرية!.

لقد سعى الكاتب في هذه الرسالة لأن يعرض صورةً عن الأصول الأساسية للعرفان عند الإمام الخميني ﷺ، وطرق المعرفة من وجهة نظر العرفاء والأسفار الأربعة والسير والسلوك، وأن يقسّم العرفاء ـ مستفيداً من رؤى الشهيد مطهري ـ إلى فئتين، المقيدون منهم بالشريعة هم العرفاء الحقيقيون. وبعد أن يجعل الإمام في عداد المقيدين بالشريعة، ويبين دوره في الجمع بين الشريعة والطريقة، وكذا بين القراءة القدسية للمسائل الدينية والحركة الاجتماعية والسياسية، يعرض لأبعاد شخصية الإمام الثلاثة في السياسة

والفقه والعرفان.

وفي توضيح هذه المسألة ينبغي لنا أن نضيف أن جذور أفكار الإمام وعقائده هي نفس معرفته لله والكون والإنسان المستلهمة من الكتاب والسنة ورؤى العرفاء الحقيقيين، وأن أفعاله وأفكاره انعكاس جليّ للرؤية الكونية العرفانية ذاتها. وانطلاقاً من هذه العقيدة يرى الحكومة الإسلامية ظاهرة إلهية تؤمّن سعادة الدنيا والآخرة بأحسن وجه، ويعتبر العلومَ الطبيعية آليةً وغير استقلالية، ويرى أنّ الإسلام قد كرّس جلّ اهتمامه في تبديلها إلى المعنوية والتوحيد.

«لقد جاء الإسلام من أجل إعادة جميع المحسوسات وكلّ العالم إلى مرتبة التوحيد. وليست معارفه في الطبيعيات والرياضيات، ولا في الطب والعلوم الأخرى وإن كانت كل هذه العلوم موجودة فيه، إلّا أنه يؤطرها بالتوحيد، ويرجع الطبيعة بأسرها وكل الظلال الظلمانية إلى ذلك المقام النوراني الأخير الذي هو مقام الألوهية»[١].

«ليس للإسلام نظر استقلالي للعلوم الطبيعية. فكل العلوم الطبيعية ـ في أي مرتبة كانت ـ ليست هي ما يريده الإسلام. الإسلام يريد أن يتحكم بالطبيعة من أجل الواقع ويسوق الجميع إلى الوحدة والتوحيد. إن كل العلوم التي تذكرونها كما تعرّفها الجامعات الأجنبية، وهي جديرة بالثناء، ما هي إلا ورقة في هذا العالم بل هي أرق الأوراق فيه. إن العالم ـ من مبدأ الخير المطلق حتى نهايته ـ

(١) صحيفة النور، ج ٨، ص ٧.

موجود حظه الطبيعي موجود نازل جداً،وكل العلوم الطبيعية نـازلة جداً إزاء العلوم الإلهية»[1].

في الختام، نثمن جهود السيد حسن علي المحمود في هذا المجال الذي قلما حظي بالاهتمام، وندعو سائر الباحثين والكتّاب لخوضه وطرق هذا الباب والمباحث الأخرى المتعلقة بالإمام والثورة بما يتناسب وهذه الظاهرة الكبرى في هذا القرن.

---

(١) المصدر نفسه، ص٦.

تنويه

الكتاب في الأصل أطروحة تقدم بها الطالب حسن علي المحمود إلى الجامعة اللبنانية ـ معهد العلوم الاجتماعية، لنيل شهادة دبلوم دراسات عُليا في علم اجتماع المعرفة، للعام الدراسي ١٩٩٦ / ١٩٩٧ ، وكانت بإشراف الدكتور الأستاذ خليل أحمد خليل.

إهداء

إلى كل مؤمن بالحقيقة

فتح للإنسانية باباً

للرقي العلمي

والكمال المعرفي والروحي

أقدم هذا الجهد المتواضع..

المؤلف

المقدّمة

شكلت ظاهرة الاعتقاد الجماعي في العالم الإسلامي منذ الثمانينات ظاهرة اجتماعية بارزة، دفعت العديد من المفكرين المعاصرين إلى التفكير والتساؤل حول حقيقة هذه الظاهرة والبواعث والأسباب التي تؤدي إلى إنتاج ظواهر اعتقادية مماثلة، لاسيما وأنها تقترن بمشروعات سياسية، يميل أصحابها إلى طرحها كصيغ جديدة، في موازاة المشروعات الاعتقادية أو الاعتقادية السياسية القائمة، أو بديلة منها، باعتبارها ـ في نظرهم ـ مشروعات فاسدة أو فاشلة، لم تقدم للإنسانية، بل لمجتمعاتها، ما يحقق لها إنسانيتها وسعادتها المنشودة، بالرغم من الإنجازات العلمية والتقنية الكبيرة التي حققتها، والتي غيرت بفضلها ملامح التاريخ، وأنتجت أنماطاً ثقافية ومعرفية، لم تكن معهودة من قبلُ في مجتمعات ما قبل الحداثة.

ويخشى بعض المفكرين المعاصرين أن تكون هذه الظاهرة، بما تنطوي عليه من مبادئ وأفكار اعتقادية، تنتمي إلى مصادر خارج نطاق المُدرَك والعقل العلمي، بديلاً من المشروع الإنجازي الذي

يشكل، في هذا القرن وما يليه، عماد الحداثة والتطور، ويـؤدي إلى إحلال اللامعقول الاعتقادي مكان المعقول العلمي، وذلك انطلاقاً من مبدأ الفصل القائم بين العقل العلمي والعقل الديني، وما ينتج عنهما، وبخاصة الموقف العلمي؛ الذي ـ على حد تعبير بعض المفكرين العرب المعاصرين ـ «لا يؤمن بمصدر آخر للعقل وقواعده غير الواقع»[1].

في المقابل، نجد أن ثمة ميلاً شديداً، لدى البعض الآخر من المفكرين المعاصرين، إلى تخطي عقدة الفصل القائم، المشار إليه، بين العقل العلمي الديني، والبحث في سبل إعادة إحياء العلاقة بين العقلين، وتحقيق أو إيجاد تحالفات ممكنة بينهما، وذلك استناداً إلى المعطيات العلمية التي توفرها الاكتشافات الفيزيائية الأخيرة. ونلفت هنا، إلى محاولة العالم الفرنسي جان غيتون والأخوين بوغدانوف في هذا الإطار، التي عبّر عنها غيتون بقوله: «في القرن الماضي كان العلم والدين ـ بنظر معظم العقول المتنورة ـ متناقضين تماماً، فقد كان العلم يدحض الدين في كل مكتشفاته، وكان الدين بدوره، يحظر على العلم الاهتمام بالعلة الأولى أو تأويل الكلام المقدس. والحال، منذ أمد قريب، بدأنا نعيش ـ دون أن ندري بعد ـ تغيراً هائلاً، يفرضه على عقلنا وفكرنا وفلسفتنا عملُ الفيزيائيين غير المنظور، عمل

---

(١) محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، (نقد العقل العربي «١»)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٩، ص ٢٤.

منظّري العالم، هؤلاء الذين يعقلون العالم. إن ما أرغب في تبيانه مع الأخوين بوغدانوف، وأنا أعتمد على الجانب العلمي في معرفتهما، هو أن التقديمات الجديدة في نهاية الألف هذه، إنما تسمح باستشفاف تحالفٍ ممكن وتلاقٍ لا يزال غامضاً بين المعارف الفيزيائية والمعرفة اللاهوتية، بين العلم والسرّ الأعظم»[١].

وأعتقد أن رغبة غيتون والأخوين بوغدانوف وإيمانهم بمثل هذه التحالفات الممكنة، ينمّ عن تواضعٍ وقلق علميين، يفتقر إليهما العديد من المفكرين الإنجازيين المعاصرين، علماً بأنهما بمثابة مفتاح لأبواب علوم اعتقادية، بل إنجازية أيضاً، لا بد منه، ولا غنى عنه. أما التعصب والانحياز والانغلاق، فإنه لن ينتج سوى الغفلة والجهل بالكثير من الحقائق والمعلومات والمعارف، والحرمان من نتائجها ومردوداتها، يستوي في ذلك الذين ينتمون إلى العقل الديني / الاعتقادي، والذين ينتمون إلى العقل الانتقادي / العلمي أو الإنجازي، كما هو الحال في اكتفاء الاعتقاديين بما عندهم، ونبذ ما عداه من علوم أو معارف أو خبرات إنجازية واقعية، على أن ما عندهم هو الإنجاز، كما هو الاعتقاد، أو اكتفاء العلميين / الإنجازيين بما أنتجوا وأنجزوا، ونبذ ما عداه من معارف واعتقادات ميتاواقعية / ماورائية، على أن ما عندهم هو الاعتقاد، كما هو الإنجاز؛ إذ كما أن

---

(١) جان غيتون وغريشكا وايغور بوغدانوف، **الله والعلم**، تعريب: د. خليل أحمد خليل، دار عويدات الدولية، بيروت ـ باريس، ١٩٩٢، ص ٢٢ - ٢٣.

«المجتمعات القديمة في أوروبا وكثير من مجتمعات العالم الثالث الآن قائمة على ايديولوجيا مستمدة من معطيات دينية بهذا القدر أو ذاك، فإن معظم مجتمعات الغرب اليوم قائمة على أساس ايديولوجيات عقلانية أي ايديولوجيات دهرية، تستهدف تحقيق جملة أهداف دنيوية؛ كالتقدم والنمو والحريات الملموسة والحقوق وتطوير القدرة الشرائية والعدالة للثروة والدخل، ايديولوجيا قائمة إما على الوطن أو الدولة أو العرق أو الطبقة أو غيرها»[(١)].

ولئن كنا نميل ونؤمن بوجود مصادر معرفية خارج نطاق المُدرَك أو الواقع المنظور أو الملموس، كميل وإيمان غيتون والأخوين بوغدانوف وأمثالهم، فإن ذلك لا يعني، بأي حال، القول بإمكانية الشراكة بين الحقلين الفيزيائي الواقعي والإلهي الميتاواقعي / الميتافيزيقي، وما ينتج عنهما من حقائق أو معارف أو معلومات؛ إذ لكل منهما حقله وميدانه، ولكل منهما نتائجه / حقائقه / معارفه / معلوماته / معطياته الخاصة؛ التي ينفرد بها وتميزه من سواه. وهنا، يصبح بإمكاننا أن نشارك الأستاذ الدكتور خليل أحمد خليل التساؤل والإجابة التاليين: «ما الذي يجعلنا نتساءل، ونحن على مشارف عصر جديد، عن حدود المشاركة أو المعاركة بين العقل العلمي والعقل الديني؟ يقال: متنافيان، لا يلتقيان ولا يتعايشان؛ فالعقل

---

(١) د. محمد سبيلا، **الأيديولوجيا: نحو نظرة تكاملية**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٢، ص ١٩.

الديني يقدم نفسه وكأنه جبّ ما قبله، والعقل العلمي يدّعي إنه جبّ ما قبله أيضاً، إلا أن هاتين المصادرتين الإطلاقيتين لا تتناسبان مع واقع الجنس البشري المتمسك، دائماً، بتاريخه المتخفي، والمستبطن معارف ورموزاً واعتقادات، لا تقبل الجب ولا الحصر والكبت. وعليه، لابد من تواضع عقلي / علمي واسع أمام دراسة ظواهر الأديان والثقافات والعلوم والتقنيات»[١]. وإذا كان لابدّ من تواضع عقلي / علمي لدى درس ظاهرة كالتي نحن بصدد دراستها، فإن من أبرز مواصفات مثل هذا التواضع وسماته تحري الدقة والموضوعية والحياد العلمي في معالجة المعلومات وتحليلها ونقدها، مصحوباً على الدوام بتوتر وقلق علميين، يدفعان باستمرار على البحث والتنقيب للكشف عن الحقيقة أو الحقائق المخبوءة في كافة مراحل ومستويات الرحلة العلمية الكشفية، وذلك كمنهج في البحث، أو أسلوب في الكشف، قادر على توفير إمكانيات الفهم والوعي المقصودين في كل بحث.

وإذا كنا بصدد دراسة خطاب اعتقادي، خطاب العرفان عند الإمام الخميني، فإننا نطمح إلى رسم حدود إطار هذا الخطاب، وتحصيل فهمٍ ووعي علميين، فإن ثمة أسئلة إشكالية محورية عدة، تستدعي وضع إجابات ملائمة، مثل:

---

(١) د. خليل أحمد خليل، **العقل في الإسلام: بحث فلسفي في حدود الشراكة بين العقل العلمي والعقل الديني**، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٣، ص ٣٠.

- ما هي حقيقة الخطاب العرفاني عامة، والذي نحن بصدد درسه بصفة خاصة، وما هي حدوده؟

- في اي مستوى من مستويات العقل الإنساني تقع / تحصل عملية المعاقلة المعرفية في هذا الخطاب؟

- إلامَ ترمي هذه المعاقلة؟ وما هي أهدافها؟

- هل ثمة مجال لإقامة علاقات أو تآلفات مع مستويات العقل الأخرى؟

- ما مدى صلاح هذا الخطاب لبناء نموذج معرفي في العصر الراهن، ونحن على مشارف قرن جديد، يتلاءم مع واقع الحداثة وعصر الإنجاز؟

ولكيلا تزلّ قدمنا، ونقع في حفرة الاغترار أو الرضى، ونخرج عن تواضعنا العلمي المفترض، نضع افتراضاتنا المسبقة جانباً، إلّا ما قدمناه، تاركين المجال للإجابة لاحقاً، في إطار معالجتنا ودرسنا للخطاب الذي بين أيدينا، ولوضع افتراضاتنا أورؤيتنا الخاصة انطلاقاً من الفهم أو الوعي الذي نطمح إليه.

وتجدر الإشارة إلى أن هذا المبحث، لمّا كان يعنى بمستوى العرفان عند الخميني دون سواه، يعتبر المقاربة النظرية الأولى في هذا المجال، وبخاصة في إطار علم اجتماع المعرفة. فثمة إغفال لهذا المستوى من قبل الدارسين أو الباحثين في شخصية الخميني أو نتاجاته المعرفية، باستثناء القليل النادر منهم، وقد وقعت على مقاربة في هذا المجال، قام بها الدكتور طراد حمادة، تحت عنوان

«مقاربة أولية للعرفان عند الإمام الخميني» في مجلة العالم (ملحق خاص)، عدد ٣٢٩ ، الصادر في ٣٠ حزيران ١٩٩٠ ، وهي بالفعل مقاربة أولية، تعطي صورة مختصرة عن عرفان الإمام الخميني.

أما الدافع للقيام بهذا المبحث، فإنه يتمثل بالدرجة الأولى في الكشف عن جوانب لم تعد تحتل في الدراسات الاجتماعية موقعاً مهماً، أو مركز الصدارة من الاهتمام، على نحو ما كان عليه في أواخر القرن الماضي وبدايات هذا القرن. وهي التي تتصل بأمور اعتقادية دينية؛ إذ تنصب الاهتمامات اليوم على دراسة ومعاينة الوحدات الاجتماعية في أشكال علاقاتها القائمة في بعدها المديني؛ بحيث يشكل العامل الاعتقادي أو الديني عنصراً أو عاملاً من بين عوامل مختلفة في إنتاج الظاهرة، بل لربما كان هذا العامل في الكثير من الابحاث والدراسات اليوم عاملاً هامشياً أو غير رئيسي فيها. فقد كان مناسباً الخروج عن المألوف في قراءة ظاهرة من زاوية معرفية اجتماعية، عبر تسليط الضوء على جانب أو مستوى أساسي، يؤدي اليوم دوراً وظيفياً هاماً، لا يمكن إغفاله، بحال من الأحوال، في قراءة مجتمعاتنا الدينية اليوم، وبصورة خاصة في المجتمعات الإسلامية التي تشهد عودة كبيرة للأخذ بالتعاليم الدينية، والتمسك بقيمها، والانشداد أو التعصب لها. وقد كان اختيار عرفان الإمام الخميني، كمجال للبحث والقراءة، لعاملين رئيسيين: أحدهما، يعود إلى أن شخصية الخميني تشكل اليوم محط نظر الكثيرين من الباحثين الإسلاميين والغربيين؛ نظراً للموقع الذي احتله على الساحة الدينية

الإسلامية في العالم (قائد الأمة الإسلامية)، والدور الذي قام به في إنتاج ثورته في إيران، والتأثيرات الكبيرة التي تركها في العديد من مجتمعات العالم الإسلامي، باختصار، كون الخميني هو القطب الذي أعاد في الربع الأخير من هذا القرن دورة الصراع الفكريوالاعتقادي والسياسي في عالمنا المعاصر، بين فكر إسلامي وآخر غربي، في إطار صراع الحضارات أو تحاورها. أما الثاني، فإنه يعود إلى أن العرفان يمثل قمة الفكر الاعتقادي الذي يمكن البحث عنه في شخصية الخميني، والرؤية التي ـ بإمكاننا القول ـ كانت تحكم في الكثير منها مواقفه وقراراته وتحركاته في قيادة الثورة، وفي إدارة دولة الثورة، فضلاً عن أن هذا الجانب هو جانب مغفل ـ كما ذكرنا ـ في الأبحاث والدراسات التي تمحورت حول شخصية الخميني وفكره، ورجائي في هذا المبحث أن يؤدي إلى تكوين صورة مقبولة لهذا المستوى من فكر الخميني الديني، وفاتحة لأبحاث جديدة في هذا المجال، علّ ما خفي علي أو عجزت عن الإحاطة به أو فهمه، يتمكن آخر أو آخرون من كشفه، وبيانه، وبالتالي، أرجو أن يكون دافعاً كذلك لإجراء دراسات في المجال الديني، لا سيما بعد أن أعيد إحياء فرع الاجتماع الديني في معهد العلوم الاجتماعية، الذي يعكس هذا الاتجاه.

ولا ننسى في هذا الإطار، أن نسجل بعض الصعوبات البارزة التي اعترضت طريق البحث خلال فترة إعداده، فهناك صعوبات تتعلق في موضوع البحث، فهو بحث بكر، لم يتطرق إليه الباحثون

ـ كما ذكرت ـ كما أنه يمثل مبحثاً غريباً عن علم آثر دراسة الظواهر المعاصرة المدينية، فضلاً عن أنه يلامس موضوعاً حساساً، يُخشى أن تؤدي الإسقاطات أو الغفلة عن بعض ركائزه إلى تشويه بنيته أو غاياته. وهو الأمر الذي من شأنه أن يؤدي إلى حرفه وإعطاء إجابات ناقصة أو استخلاص نتائج غير صحيحة.

وثمة صعوبات تتعلق في آلية البحث المستخدمة؛ إذ إن هذا المبحث يدور حول نتاجات الخميني المكتوبة؛ حيث يفتقر إلى الميدان الذي في الإمكان أن نجد فيه تطبيقاته؛ ذاك أن هذا العرفان، مازال بمثابة أطروحة لمّا تجد بعد ميداناً لها، فهو مازال أطروحة نظرية، ليس في إمكان الباحث أن يدرس مظاهرها في الخارج، ولذا كان لابدّ من التعامل مع النص على أنّه يحاكي ما كان يبتغي أن يكون في الخارج، فهي قراءة في الفكر لفهم الخارج، وليس العكس، فهو بخلاف الدراسات الاجتماعية المعاصرة، ويلتقي إلى حدّ ما مع ما كانت عليه أبحاث الإداريين أو الإرساليين في القرن الماضي تقريباً؛ حيث كانوا يعتمدون في دراساتهم الاجتماعية على ما يتركه الموظفون أو الرحالة في مجال دراساتهم.

ولعل الصعوبة الأبرز في هذا المجال هي أنه كان عليّ التعامل مع نص يغلب عليه الطابع الأنطولوجي فأقرأه اجتماعياً، وقد وضعني ذلك في موضع لا أحسد عليه؛ نظراً للإخفاقات الكثيرة التي أعترف أني قد منيت فيها في تحقيق ذلك.

مداخل إلى إشكالية العرفان
في إطار علم اجتماع المعرفة

المدخل الأول : العرفان

العرفان عند أهل اللغة مشترك معنوي، يرادف في معناه لفظتي «المعرفة» و «العلم». يقول ابن منظور في «لسان العرب»: «عرف: العرفان: العلم... عَرَفَه... يَعْرِفُهُ... عَرَفَه... عِرْفَةً وعِرْفَاناً وعِرِفَّاناً ومَعْرِفَةً. ورجلٌ عروفٌ: عارفٌ، يعرفُ الأمورَ، ولا ينكرُ أحداً رآهُ مرّةً. والعريفُ والعارِفُ بمعنى مثل عليم وعالم... والجمعُ عُرَفَاءُ... والذي حصّلناه للأئمّة: رجلٌ عارفٌ، أي صبورٌ، وعريفُ القوم: سيّدهم، والعريفُ القيّم والسيّد لمعرفته بسياسة القوم... والعريفُ: النقيبُ، وهو دون الرئيس، والجمع عرفاءُ، والعارفُ والعَرُوفُ والعَرُوْفَةُ: الصابرُ، ونفسٌ عَروفَةٌ: حاملةٌ صبور، إذا حُمِلَتْ على أمرٍ احْتَمَلَتْهُ»[1].

لكن أهل التصوف والعرفاء على النقيض من أهل اللغة ميزوا منذ البداية بين المعرفة والعرفان والعلم؛ فخصوا أنفسهم بنعت المعرفة،

---

(١) محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٠، المجلد التاسع، ص ٢٣٦ وما بعدها، (مادة: عرف).

ونسبوا العلم إلى ما عداهم من الناس. وفي هذا الصدد قال ابن هوازن القشيري (المتوفى ٤٦٥ هـ)، وهو من المصنفين الأوائل في التصوف: «المعرفة على لسان العلماء هو العلم؛ فكل علم معرفة، وكل معرفة علم، وكل عالم بالله تعالى عارف، وكل عارف عالم. وعند هؤلاء القوم المعرفة صفة من عرف الحق سبحانه بأسمائه وصفاته، ثم صدّق الله تعالى في معاملاته، ثم تُنفى عن أخلاقه الرديئة وآفاته، ثم طال بالباب وقوفه، ودام بالقلب اعتكافه، فحظي اللهتعالى بجميل إقباله، وصدق الله تعالى في جميع أحواله، وانقطع عنه هواجس نفسه، ولم يصغ بقلبه إلى خاطر يدعوه إلى غيره، فإذا صار من الخلق أجنبياً، ومن آفات نفسه بريّاً، ومن المساكنات، والملاحظات نقياً، ودام في السرّ مع الله تعالى مناجاته، وحق في كل لحظة إليه رجوعه، وصار محدثاً من قبل الحق سبحانه بتعريف أسراره فيما يجريه من تصاريف أقداره، ويسمى عند ذلك عارفاً، وتسمى حالته معرفة»[١].

وفي هذا الصدد أيضاً يقول الهجويري (المتوفى حوال سنة ٤٦٥ هـ)، وهو من معاصري القشيري والمصنفين الأوائل: «لم يفرّق علماء الأصول بين العلم والمعرفة، وقالوا إن كلاهما سواء، غير أنهم قالوا: يجوز أن يقال للحق تعالى عالماً، ولا يجوز أن يقال عارفاً لعدم التوافق. أما مشايخ هذه الطريقة رضي الله عنهم، فهم

---

(١) أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري، **الرسالة القشيرية**، شرح شيخ الإسلام زكريا الأنصاري، دار أسامة، بيروت ١٩٨٧، ص ٢٤١ـ٢٤٢.

يسمون العلم المقرون بالمعاملة والحال - وهو العلم الذي يعبر عن أحوالهم - بالمعرفة، ويسمون العالم به عارفاً، ويسمون العلم المجرد من المعنى والخالي من المعاملة علماً، ويسمون العالم به عالماً؛ فمن يكن عالماً بمعنى الشيء وحقيقته يسمونه عارفاً، ولذلك، فإن هذه الطائفة حين يريدون الاستخفاف بأقرانهم يسمونهم علماء، وهذا يبدو للعوام منكراً، وليس مرادهم ذمهم بحصول العلم، بل مرادهم ذمهم بترك المعاملة؛ لأن العالم قائم بنفسه، والعارف قائم بربه»[1].

في موازاة هذا التمييز، أو بالأحرى على أساسه، يصنف أهل التصوف / العرفاء المعارف أو المعلومات أو الحقائق إلى مستويات ثلاثة، ضمن حقول (مجالات / ميادين) ثلاثة، يستوحونها مما ورد ذكره في القرآن الكريم، منها ما هو قائم على البرهان والاستدلال، ومنها ما هو قائم على البيان والاختبار، ومنها ما هو قائم على المشاهدة والعيان / الكشف، وهذه الحقول متباينة، وما ينتج عنها من معارف متفاوت. أما معارف أهل التصوف / العرفاء فأسماها شأناً وأرفعها منزلة، يقول القشيري: «هذه عبارات عن علوم جليلة، فاليقين هو العلم الذي لا يتداخل صاحبه ريب على مطلق العرف، ولا يطلق في وصف الحق لعدم التوقيف... فعلم اليقين على موجب

(١) علي بن عثمان الهجويري، **كشف المحجوب**، دراسة وتعليق دكتورة إسعاد عبدالهادي قنديل، راجع الترجمة: دكتور أمين عبد المجيد بدوي، دار النهضة، بيروت، ١٩٨٠، ج ١، ص ٦٢٦.

اصطلاحهم ما كان بشرط البرهان، وعين اليقين ما كان بحكم البيان، وحق اليقين ما كان بنعت العيان. فعلم اليقين لأرباب العقول، وعين اليقين لأصحاب العلوم، وحق اليقين لأصحاب المعارف[1].

ويقول الهجويري في نفس الصدد: «اعلم أن هذه في حكم الأصول عبارات عن العلم، والعلم بلا يقين على صحته لا يكون علماً، وإذا حصل العلم تكون الغيبة فيه مثل العيان... فعلم اليقين بالمجاهدة، وعين اليقين بالمؤانسة، وحق اليقين بالمشاهدة، والأول عام، والثاني خاص، والثالث خاص الخاص»[2].

والتصنيف المذكور ـ كما أشرنا ـ مستوحى مما ورد في القرآن الكريم، فورد في علم اليقين: ﴿**كلا لو تعلمون علم اليقين، لترَوّن الجحيم**﴾ [التكاثر: ٥]، وفي عين اليقين ورد: ﴿**ثم لترونّها عين اليقين**﴾ [التكاثر: ٧]. أما حق اليقين فقد ورد ذكرها مرتين، قال تعالى: ﴿**إن هذا لهو حق اليقين**﴾ [الواقعة: ٩٥] وقال تعالى أيضاً: ﴿**وإنه لحق اليقين**﴾ [الحاقة: ٥١].

وتجدر الإشارة هنا، إلى أن كلمة «اليقين» استعملت في القرآن الكريم، فيما عدا الآيات المذكورة، في موردين، أحدهما في مورد العيان والمشاهدة الحسية، كما في قوله تعالى عن إخبار الهدهد للنبي سليمان عليه السلام ﴿**فقال أحطت بما لم تحط به، وجئتك من سبأ بنبأ يقين**﴾ [النمل: ٢٢]. والثاني في مورد العيان والمشاهدة القلبية، كما

---

(١) **الرسالة القشيرية**، مرجع سابق، ص ٢٤١ - ٢٤٢.

(٢) **كشف المحجوب**، مرجع سابق، ص ٦٢٥ - ٦٢٦.

في قوله تعالى: ﴿واعبد ربك حتى يأتيك اليقين﴾ [الحجر: ٩٩]، وأيضاً في قوله تعالى: ﴿وكذلك نُري إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين﴾ [الأنعام: ٧٥].

نخلص مما تقدم إلى أن هذا التمايز الذي يقيمه المتصوفة / العرفاء، فضلاً عن أنه يستند إلى مرجعية فكرية وثقافية دينية، تعود في أصولها إلى القرآن الكريم، فإنه يمثل فصلاً منهجياً، يتخذ طابعاً منطقياً عقلانياً، يقوم على قاعدة الفحص أو التتبع أو الاستقصاء، بما يعرف عند المناطقة بالاستقراء؛ حيث عمدوا إلى حصر طرق المعرفة بطرق ثلاثة ـ كما تقدم بيانه: ـ بيان (اختبار ـ مشاهدة حسية) وهو طريق / منهج أرباب العلوم، وبرهان وهو طريق الفلاسفة، وكشف / مشاهدة أو معاينة قلبية وهو طريق أهل المعرفة أو العرفاء، فلكل من الطوائف الثلاث طريقته أو منهجه؛ الذي يستند إليه لتحقيق ما يأمل أو يسعى إليه في فضاء أو مجال معرفي خاص، لا يعني، بل لا يشاركه فيه غيره.

يقول أبو العلا عفيفي: «وكما فرّق الصوفية بين القلب والعقل من حيث هما أداتان للإدراك ميزوا كذلك بين نوعي الإدراك الحاصلين منهما، واختصوا كلاً منهما باسم، فسموا إدراك العقل «علماً» وإدراك القلب «معرفة» و «ذوقاً»، وسموا صاحب النوع الأول «عالماً» وصاحب النوع الثاني «عارفاً». والفرق الجوهري بين المعرفة والعلم أن المعرفة إدراك مباشر للشيء المعروف، والعلم إدراك حقيقة من الحقائق عن الموضوع المعلوم، والمعرفة «حال»

من أحوال النفس، تتخذ فيها الذات المدركة والموضوع المدرَك العلم، والعلم حال من أحوال العقل يدرك فيها العقل نسبة بين مدركين، سلباً أو إيجاباً، أو يدرك مجموعة متصلة من هذه النسب»[١].

وهكذا، يبدو العرفان نظاماً معرفياً مستقلاً قائماً بذاته، ينفصل عن سواه في نظرته / اتجاهه وفي فضائه وميدانه الخاص، وبالتالي، في أنه منهج وطريق في المعرفة. وبالرغم من عدم تأييدنا للبحث عن المعنى المصطلح لمفردة «العرفان» خارج نطاق دائرة المصادر الفكرية للثقافة العربية والإسلامية، إلّا أننا نلفت إلى أن هذا المصطلح على ما ينقل بعض المفكرين المعاصرين «في اللغات الأجنبية يسمى "الغنوص" (gnose) ومعناها: المعرفة، وقد استعملت بمعنى العلم والحكمة»[٢].

وتجدر الإشارة، إلى أن «الغنوص» في المنظور المصطلحي المعاصر «يرتبط بتاريخ الديانات، فهو محاولة لعقلنة المعطى الديني، ولتأويل مضمونه الرمزي والأسطوري، هكذا يظهر الغنوص ثلاث محاولات معرفية: فهو معرفة نظرية بقوانين الكون الأكبر

---

(١) أبو العلا عفيفي، **التصوف: الثورة الروحية في الإسلام**، دار المعارف، مصر، ١٩٦٣، ص ٢٥٦.

(٢) محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، (نقد العقل العربي «٢»)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٢، ص ٢٥٣.

والكون الأصغر، ومعرفة تاريخية بتطور العالم وسقوطه وصعوده نحو الخلاص، ثم هو أخيراً معرفة عملية، هدفها تحقيق الخلاص والسعادة الروحية»[١].

وكما أننا لا نؤيد البحث عن المعنى المصطلح للعرفان خارج نطاق القاموس الفكري العربي الإسلامي وأدبيات هذا الفكر، نرفض أيضاً التسليم بما يذهب إليه المستشرقون بمعظمهم وبعض أو العديد من المؤلفين العرب والمسلمين من نسبة هذا اللون المعرفي إلى مصادر أجنبية، لا سيما في نشأته وولادته؛ ذاك أن جميع النظريات التي وضعها المستشرقون في هذا الصدد، هي عرضة للشك، وليس في الإمكان التسليم بمحتواها، أو الوثوق بمصادرها، وأسانيدها، من الناحية التاريخية، شاهدنا على ذلك ما ذكره رينولد نيكلسون في هذا الإطار في قوله: «وقد بحث الباحثون في أصل التصوف ونشأته، ووضعوا في ذلك النظريات المختلفة التي لا تزال قيد البحث، ولا غرابة في ذلك؛ لأن العوامل التاريخية، والتتابع الزمني في تطور الفكرة الصوفية، لم يضطلع بدراستهما أحد بعد. وفي اعتقادي، إن إغفال هذه العوامل والأخذ بالقضايا العامة وحدها منهج في البحث لا قيمة له، ولا يرجى منه الوصول إلى نتائج حاسمة يطمئن الباحث إليها، نعم، نجد وجوه الشبه واضحة بين مبادئ التصوف ومذهب «**الفيدانتا**». ولكن القول بأن التصوف مستمد من

---

(١) **الأيديولوجيا: نحو نظرة تكاملية**، مرجع سابق، ص ١٧٢.

الفيدانتا لا يمكن الأخذ به إلا على أساس تاريخي، أعني: يجب أولاً أن نبحث عن الأثر الذي تركه الفكر الهندي، في الفكر الإسلامي في الوقت الذي ظهر فيه التصوف، وأن نبحث ثانياً إلى أي حدّ تتفق الحقائق المقررة المتصلة بتطور التصوف مع الفرض القائل بردّه إلى أصل هندي، وكذلك الحال في النظرية الأخرى القائلة بأن التصوف كان رد فعل العقلية الآرية، أو أن التصوف كان في جوهره وليد العقل الفارسي، فإننا يجب أن نثبت أولاً أن الصوفية الذين وضعوا مبادئ المذهب الصوفي كانوا من أصل فارسي، ولكننا قد رأينا ـ ولا أعتقد أن أحداً ممن درس المسألة دراسة تاريخية ينكر عليّ النتيجة التي وصلت إليها ـ أن الأمر لم يكن كذلك إطلاقاً»[1].

لقد كان رأي نيكلسون رداً حاسماً على كافة النظريات التي وضعها المستشرقون، ومن هنا يمكن القول بأن عدم توفر الأثر المكتوب أو الوثائق التي تثبت وجود هذا التأثير، مبرر كافٍ لعدم التسليم بما ورد فيها، ومجرد وجود أثر أو تشابه لا يغني ـ كما يظهر من كلام نيكلسون ـ خاصة إذا ما أخذنا بعين الاعتبار الوثائق التي تصرح بانتماء هذه الطائفة إلى الإسلام، مما يقوي احتمال عدم وجود أيّ أثر أجنبي في نشوء هذه الظاهرة. يقول أبو العلا عفيفي: «لا داعي إذن لأن نذهب إلى ما ذهب إليه بعض المستشرقين من أن أصل التصوف في الإسلام يرجع إلى هذا العامل الخارجي أو ذلك؛

---

(١) رينولد. ا. نيكلسون، في التصوف الإسلامي وتاريخه، نقله إلى العربية وعلق عليه أبو العلا عفيفي، (د. م، د. ت)، ص ١٢ ـ ١٣.

إذ من الخطأ البيّن أن نقول إن كذا وحده هو العلة في وجود كذا الآخر، لاسيما إذا كانت العلل والمعلولات من الأمور الواقعة في الميادين العقلية أو الروحية أو الاجتماعية؛ لأن الظواهر العقلية والروحية والاجتماعية لا تخضع لقوانين العلية البسيطة التي تخضع لها الظواهر الطبيعية»[١].

ولذا، فإن عدم إغفال المصادر الصوفية أو العرفانية، بعيداً عن أيّة نظرة مسبقة، من شأنه إتاحة المجال أمامنا لإمكانية تكوين رؤية واضحة عن حقيقة وجود هذه الظاهرة وتطورها، ويظهر من جميع المصادر الصوفية أن ظاهرة وجود هذه الطائفة ـ كما ذكرنا ـ ترتبط بينابيع الفكر الإسلامي، وهي تتخذ من الإسلام تعاليمها، وتبني على أساسها قواعدها، وتضع أصولها وضوابطها، وقد وضعت في القرن الثاني للهجرة أصولها وتعاليمها مع نشوء ظاهرة التدوين إلى جانب العلوم الإسلامية الأخرى، وفي ذلك يقول ابن خلدون: «هذا العلم من العلوم الشرعية الحادثة في الملّة. وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم طريقة الحق والهداية. وأصلها العكوف على العبادة، والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يُقبل عليه الجمهور، من لذة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلْوة للعبادة وكان ذلك عاماً في الصحابة والسلف، فلما

(١) التصوف الثورة الروحية في الإسلام، مرجع سابق، ص ٥٥ ـ ٥٦ .

فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا اختُصَ المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة... فلما كتبت العلوم ودوّنت الفقهاء في الفقه وأصوله والكلام والتفسير وغير ذلك، كتب رجال من أهل هذه الطريقة في طريقهم. فمنهم من كتب في الورع ومحاسبة النفس على الاقتداء في الأخذ والترك، كما فعله القشيري في كتاب «الرسالة» والسهروردي في كتاب «عوارف المعارف»، وأمثالهم. وجمع الغزاليّ (رحمه الله) بين الأمرين في كتاب «الإحياء»، فدوّن فيه أحكام الورع والاقتداء، ثم بيّن آداب القوم وسننتهم، وشرح اصطلاحاتهم في عباراتهم، وصار علم التصوف في الملّة علماً مدوّناً، بعد أن كانت الطريقة عبادة فقط، وكانت أحكامهم إنما تُتلقى من صدور الرجال، كما وقع في سائر العلوم التي دوّنت بالكتاب، من التفسير والحديث والفقه والأصول وغير ذلك»(١).

ونجد في المأثور العرفاني عدداً من النصوص التي تجيب عن ظاهرة التشابه بين التصوف أو العرفان وبعض المذاهب الروحية الأجنبية، ونذكر على سبيل المثال ما نقله ابن عربي عن **الجنيد*** ما يؤكد فيه حرص هذه الطائفة على الالتزام بما جاء في الدين من

---

(١) عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، تاريخ ابن خلدون، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، (د. ت)، الجزء الأول (المقدمة)، ص ٤٦٧ - ٤٧٨ .

(*) الجنيد البغدادي، يلقب «سيد الطائفة»، أحد مشايخ التصوف والعرفان، مات سنة ٢٩٧ هـ.

تعاليم، وتقيّدهم بما أنزل الله تعالى. يقول ابن عربى: «فلرفع الشبه الذي وقع بيننا وبين من لا يؤمن بالشرائع قال الجنيد: عملنا هذا وإن وقع فيه الاشتراك بيننا وبين العقلاء، فأصل رياضتنا ومجاهدتنا وجميع أعمالنا التي أعطتنا هذه العلوم والآثار الظاهرة علينا، إنما كان من عملنا على الكتاب والسنة. فهذا معنى قوله: «علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة»[1].

وبناء عليه، فنحن نكاد نجزم بغياب المؤثرات الخارجية في نشوء هذه الظاهرة في المجتمع الإسلامي، وإذا كان هنالك ثمة أثر، فعلى الأرجح أنه حدث في وقت متأخر، بفعل واقع التطور والاندماج الديمغرافي، والتفاعل والتلاقح الفكري والثقافي الذي شهده المجتمع الإسلامي في خلال القرن الثالث، وبخاصة مع حركة الترجمة التي نشطت في عهد المأمون العباسي وتأسيسه ما يسمى «بيت الحكمة» سنة ٢١٧ هـ . ويشير أبو نصر السراج (المتوفى سنة ٣٧٨ هـ) إلى بروز ظاهرة الانحرافات هذه، والخروج عن المسار الذي رسمه الأوائل وعدم التقيّد بتعاليمهم أو الاقتداء بهم، إلى حد أنها أصبحت ظاهرة عامة، طرأت على مختلف النظم المعرفية في ذلك الحين، يقول السراج: «واعلم أن في زماننا هذا قد كثر الخائضون في علوم هذه

---

(١) محي الدين بن عربي، **الفتوحات المكيّة**، تحقيق وتقديم: د. عثمان يحيى، تصدير ومراجعة د. إبراهيم مدكور، المجلس الأعلى للثقافة بالتعاون مع معهد الدراسات العليا بالسوربون ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥ ، الجزء الثالث، ص ٤٤٣ - ٤٤٤ .

الطائفة، وقد كثر أيضاً المتشبهون بأهل التصوف، والمشيرون إليها أو المجيبون عنها وعن مسائلها، وكل واحد منهم يضيف إلى نفسه كتاباً قد زخرفه وكلاماً ألّفه، وليس بمستحسن منهم ذلك؛ لأن الأوائل والمشايخ الذين تكلموا في هذه المسائل وأشاروا إلى هذه الإشارات ونطقوا بهذه الحكم، إنما تكلموا بعد قطع العلائق، وإماتة النفوس بالمجاهدات والرياضات والمنازلات والوجد والاحتراف، والمبادرة والاشتياق إلى قطع كل علاقة قطعتهم عن الله عز وجلّ طرفة عين، وقاموا بشرط العلم، ثم عملوا به، ثم تحققوا في العمل، فجمعوا بين العلم والحقيقة والعمل»[1].

وهكذا، نخلص إلى أن العرفان لم يكن وليداً هجيناً، أو مجرد انعكاس لبعض المؤثرات الأجنبية كالفيدانتا أو الأفلاطونية المحدثة أو التعاليم الفارسية أو غيرها، بل هو أحد النظم المعرفية التي ولدت في حجر المجتمع الإسلامي، واستمدت أصوله من منابع الإسلام، ووضع قواعده، وفرض ضوابطه، استناداً إليها. وأما التأثيرات الأجنبية، فإنها لم تكن ملحوظة أو بارزة في المراحل الأولى، وإنما برزت في مراحل متأخرة، كما ذكرنا.

---

(١) أبو نصر السراج الطوسي، **اللمع**، حققه وقدم له وخرّج حديثه: د. عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة مصر ومكتبة المثنى ببغداد، ١٩٦٠، ص ١٩ - ٢٠.

المدخل الثاني : علاقة العرفان بالفلسفة

ذكرنا فيما مضى أن العرفاء ميزوا بين معرفة تكتسب بالعقل أو بالحس وبين معرفة تكتسب بالقلب، ومن خلال هذا التمييز أطلقوا على الفلاسفة صفة «أرباب العقول»؛ لاعتمادهم على البرهان والاستدلال العقلي، وأطلقوا على أنفسهم صفة «أرباب القلوب» و«أصحاب المعارف»، فخصوا أنفسهم بالدرجة العالية من اليقين، أعني بها «حق اليقين»؛ لأنها تحصل عندهم بواسطة المشاهدة، في حين أطلقوا على ما يحصل لأرباب العقول «علم اليقين». وهو أدنى درجات اليقين، فامتاز العرفان عن الفلسفة؛ ذلك أن العرفان يقوم على أساس الرياضات الروحية والمجاهدات النفسية، وترويض النفس، وتنقية القلب.

أما الفلسفة، فإنها تقوم على أساس البرهان والاستدلال الذهني، وهناك فرق بين معرفة تنشأ بواسطة الذهن، ومعرفة تنشأ بواسطة القلب أو في القلب ـ على الأصح ـ وهنا، نجدنا أمام قضية أخرى تستأهل الحديث، وأن تأخذ حيزاً إلى جانب القضايا الأخرى في هذا المجال؛ إذ إن من شأن هذا التمييز أن يثير قضية تدور حول موقف كل من الفلسفة والعرفان تجاه الآخر على المستوى التاريخي، والانعكاسات التي كان قد أدى إليها، سلباً أو إيجاباً.

ونود هنا، قبل الدخول في الحديث عن هذه القضية، أن نشير إلى أن التطورات التاريخية التي شهدها المجتمع الإسلامي، منذ

الصدر الأول للإسلام حتى القرن الثالث للهجرة، سواء على مستوى الفتوحات الإسلامية، أم على مستوى الانفتاح التجاري، أو الثقافي على الشعوب الأخرى غير الإسلامية، أو حركة الترجمة والتعريف -وهي الأهم -كان لها الأثر البالغ - كما هو معلوم - في تطوير الأنساق المعرفية، وإعطائها بعداً آخر تمثل بالجانب المكتوب، بعد أن كان السائد أو الغالب الاكتفاء بوسيلة المشافهة على مستوى الخطاب الفكري بشكل عام، وقد كان لذلك أثر كبير في انتقال العرفان - مثل غيره من النظم المعرفية الأخرى - من مستوى الممارسة العملية (رياضات روحية، وجد، عشق، كشف، مشاهدة... الخ) إلى مستوى الخطاب النظري، عن طريق التدوين والتصنيف - كما يظهر من كلام ابن خلدون المتقدم - .

ويذكر الباحثون في هذا المجال أن العرفان في القرنين الثالث والرابع الهجريين أصبح يمثل نظاماً معرفياً متكاملاً، ينطوي على جانبين: عملي ونظري، وفي ذلك كتبت نيكولسون: «وضع صوفية القرنين الثالث والرابع نظاماً كاملاً في التصوف في ناحيته النظرية والعملية»[١] وبذلك أخذ يحتل موقعاً لا يستهان به في داخل المجتمع الإسلامي آنذاك، وأصبح يمثل قاعدة معرفية إلى جانب القواعد الأخرى فيه، ويعبر عن رؤية تجاه الإنسان، والوجود، والخالق، ومذذاك بدأت تبرز معالم النظرة الحقيقية التي ينطلق منها العرفاء

---

(١) في التصوف الإسلامي وتاريخه، مرجع سابق، ص ٢١ .

ويهدفون إلى تحقيقها عن طريق الممارسة الروحية ـ كما أسلفنا ـ وقد عرفت فيما بعد بنظرية «وحدة الوجود». وهي نظرية فلسفية ذات قواعد وأصول منطقية دقيقة ـ وسيأتي الحديث عنها في موضع آخر ـ قد أخذها العرفاء عن الفلسفة الفارسية. وبحسب رأي نيكولسون فإن أبا يزيد البسطامي (توفي ٢٦١ هـ) ـ وهو من أكابر العرفاء ـ «هو الذي أدخل في التصوف الإسلامي فكرة وحدة الوجود التي كان ذائعة ذيوعاً عظيماً في أنحاء فارس حتى زمن الساسانيين، وهذه النزعة الفارسية الهندية ـ أعني نزعة وحدة الوجود ـ من خصائص التفكير الشرقي، كما أن النزعة «**الثيوسوفية**» (النزعة نحو المعرفة الإلهية) من خصائص التفكير اليوناني»[١]. ومنذ ذلك الحين، يمكن القول بأن العرفان أخذ يتجه في جانبه النظري لبناء نسقه المعرفي، وفقاً للأسس والقواعد الفلسفية بهدف توظيفها في التعبير عن المضمون المعرفي له، إلا أن ذلك لم يكن كافياً في جعل العرفان جزءاً من الفلسفة العقلية. فقد بقي العرفان متميزاً من ناحيتين أساسيتين، هما:

الناحية الأولى: اعتماده على القلب كمنهج رئيس في اكتساب المعرفة، وهو أمر لم تقرّه الفلسفة ولا شأن للفيلسوف فيه؛ ذلك أنه يُعنى بحركة الفكر والمفهومات الذهنية عن طريق البرهان والاستدلال.

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٤.

الناحية الثانية: إن العرفان ينطلق من مبدأ الوحدة الوجودية، ويهدف إلى الوصول للوحدة، بينما تنطلق الفلسفة من مبدأ الكثرة الوجودية، وتهدف إلى الوصول للكثرة.

وقد كان لهذا التمايز أثره على مستوى العلاقة بين العرفان والفلسفة ـ كما يظهر من النصوص والوثائق التاريخية ـ ويظهر هذا الأثر بشكل بارز في انقسام الفلسفة إلى قسمين: فلسفة عقلية، ويطلق على أصحابها لقب «المشائين»، وفلسفة قلبية إشراقية، ويطلق على أصحابها لقب «الإشراقيين». ويعتبر شهاب الدين السهروردي الذي يلقب بالشيخ المقتول (قتل بحلب سنة ٥٨١ - ٥٩٠ هـ) أبلغ تعبير عن الخلاف القائم بين الفلسفتين، وهو المؤسس لمدرسة الفلسفة الإشراقية. يقول السهروردي: «حكمة الإشراق، أي الحكمة المؤسسة على الإشراق الذي هو الكشف أو حكمة المشارقة الذين هم أهل فارس، وهو أيضاً يرجع إلى الأول؛ لأن حكمتهم كشفية ذوقية فنسبت إلى الإشراق الذي هو ظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضانها بالإشراقات على الأنفس عند تجردها. وكان اعتماد الفارسيين في الحكمة على الذوق والكشف، وكذا قدماء اليونان خلا أرسطو وشيعته، فإن اعتمادهم كان على البحث والبرهان لا غير»[١].

والجدير ذكره، أن السهروردي كان أحد أتباع الفلسفة

---

(١) محمد بن **مسعود** المشهور بقطب الدين **الشيرازي**، **شرح حكمة الإشراق للسهروردي المقتول**، قم، انتشارات بيدار، (د.ت) ص ١٢.

المشائية، وقد صنف العديد من المؤلفات استناداً إليها، ويذكر السهروردي ذلك بنفسه حيث يقول: «وصاحب هذه الأسطر كان شديد الذبّ عن طريقة المشائين في إنكار هذه الأشياء عظيم الميل إليها، وكان مصرّاً لولا أن رأى برهان ربه. ومن لم يصدّق بهذا ولم يقنعه الحجة فعليه بالرياضات وخدمة أصحاب المشاهدات»[١].

ويبدو جلياً ماهية موقف المشائين من الفلسفة الإشراقية القائمة على أساس الكشف القلبي في قوله: «كان شديد الذبّ عن طريقة المشائين في إنكار هذه الأشياء العظيمة»، وهو موقف سلبي بالتأكيد، يقول محمد خواجوي في مقدمته على كتاب مفاتيح الغيب لصدر الدين الشيرازي: «وأما موقف الفلسفة المشائية تجاه هذا العلم، فموقف سلبي، يتمثل في عدم الإقرار أكثرياً، كما وقد يتمثل في الإنكار والنفي أقلياً، ونعني من الموقف السلبي تجاه العرفان: أن هذه الفلسفة لم تقرّ أصول المكاشفة والشهود، ولم تؤمن بمعطيات تلك الأصول، بمثابة أصول يجوز بناء المسائل العلمية عليها، ومعطيات يجوز الإيمان المنطقي بها، وقد يشاهد بعض الخطوط في هذه الفلسفة تنفي وترفض كل قيمة لمعطيات علم العرفان»[٢].

إن هذا الموقف السلبي المتبادل، لم يكن موقفاً عاماً من جميع

---

(١) المرجع السابق، ص ٣٧١ - ٣٧٢.

(٢) راجع: صدر الدين الشيرازي، **مفاتيح الغيب مع تعليقات للمولى علي النوري**، صححه وقدم له: محمد خواجوي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرنسكي، ١٣٦٣، أبجدياً: كز.

العرفاء والفلاسفة، فقد كان معروفاً من الناحية التاريخية أن هناك العديد من الفلاسفة كانت لهم ميول واضحة أو أكيدة تجاه المنهج العرفاني أو الإشراقي، كما أن هناك العديد من العرفاء قد تعاملوا مع القواعد الفلسفية، وجمعوا بين الفلسفة والعرفان، وعلى رأس أولئك الفلاسفة الفارابي. فقد كان له ميول واضحة تجاه المنهج الإشراقي، ويبدو ذلك في كتابه «فصوص الحكم» وكتابه الآخر «الجمع بين رأي الحكيمين» أي ارسطو وأفلاطون. يقول مرتضى مطهري: «وكان الفارابي من المشائين إلا أنه لم يخلُ بنفس الوقت عن ذوق في الإشراق، كما يحكي عن ذوقه الإشراقي هذا كتابه «فصوص الحكم»[١].

ومن أبرز الفلاسفة أيضاً ابن سينا، فإن هذا الأخير كانت له ميول أكيدة تجاه الإشراق، عبر عنها بنفسه، بل إن عدداً غير قليل من المستشرقين والباحثين لم يستبعدوا أن يكون من السباقين إلى وضع رسالة في الحكمة المشرقية. يقول كاراداي فو، وهو أحد المستشرقين: «من بين المؤلفين العرب الذين كتبوا عن حكمة الإشراق لم يكن أشهر من «ابن سينا» الذي تنسب إليه رسالة في الحكمة الإشراقية هي «الحكمة المشرقية»، والذي يقال عنه أيضاً أنه كان في جوهره من أنصار حكمة الإشراق»[٢].

---

(١) مرتضى مطهري، **الإسلام وإيران: عطاء وإسهام**، دار الحق، بيروت، ١٩٩٣، ص ٣٥٥.

(٢) راجع: عبد الرحمن بدوي، **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**: دراسات

ولابن سينا كلام صريح يقوي ما احتمله كاراداي فو. ففي كتابه «منطق المشرقيين» يقول ابن سينا: «وبعد، فقد نزعت الهمة بنا إلى أن نجمع كلاماً فيما اختلف أهل البحث فيه ولا نلتفت فيه لفت عصبية أو هوى أو إعادة أو إلف، ولا نبالي من مفارقة تظهر منا لما ألفه متعلمو كتب اليونانيين إلفاً عن غفلة وقلة منهم، ولما سمع منا في كتب ألفناها للعاميين عن المتفلسفين المشغوفين بالمشائين الظانين أن الله لم يهد إلا إياهم ولم ينل سواهم... ثم قابلنا جميع ذلك بالنمط من العلم الذي يسميه اليونانيون (المنطق)، ولا يبعد أن يكون له عند المشرقيين اسم غيره ـ حرفاً حرفاً ـ فوقفنا على ما تقابل وعلى ما عصى وطلبنا لكل شيء وجهة، فحق ما حق وزف ما زف. ولما كان المشتغلون بالعلم شديدي الاعتزاء إلى «المشائين» من اليونايين كرهنا شق العصا ومخالفة الجمهور، فانجرفنا إليهم وتعصبنا للمشائين»[١].

وفي المقابل نجد أمثال ابن عربي وصدر الدين الشيرازي قد انطبعت معالجاتهم بصبغة فلسفية وبصفة خاصة، صدر الدين الشيرازي، ويعتبر ابن عربي صاحب مدرسة في العرفان، تتأسس على قاعدة «الوحدة الوجودية» التي أشرنا إليها سابقاً.

ويعتبره عدد من الباحثين أول من وضع أسس العرفان النظري

لكبار المستشرقين ألف بينها وترجمها عن الألمانية والإيطالية، الناشر: وكالة المطبوعات ـ الكويت، ودار القلم ـ بيروت، ١٩٨٠، ص ٢٦١.

(١) ابن سينا، **منطق المشرقيين**، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم ـ إيران، ١٤٠٥هـ، ص ٢ - ٣.

أو الفلسفي، يقول مرتضى مطهري: «كان محي الدين ـ وأحياناً يقال ابن العربي ـ أكبر عرفاء الإسلام، لم يبلغ مبلغه أحد قبله ولا بعده، حتى أنه لقب بالشيخ الأكبر، تكامل العرفان الإسلامي من بدو ظهوره قرناً بعد قرن ظهر في كل قرن عرفاء كبار طوروا العرفان وأضافوا إليه، وكان هذا التطور تدريجياً وعلى يد محي الدين العربي في القرن السابع بلغ نهاية كماله، فإنه أدخل العرفان مرحلة جديدة لا سابقة لها، أما القسم الثاني من العرفان، أي العرفان العلمي والنظري الفلسفي، فقد تأسس على يد ابن العربي»[١].

وقد أثار اتجاه ابن عربي إلى اعتماد الأسلوب الفلسفي في توضيح القضايا العرفانية الغامضة، سخط عدد من النقاد، السابقين والمعاصرين، وفي ذلك يقول مطهري: «اختلف الناس بشأنه، فبعض يراه ولياً كاملاً أو قطب الأقطاب، وينزّله آخرون حتى حد الكفر ويدعونه: ماحي الدين، أو مميت الدين»[٢]، وفيه يقول علي النشار: «ومحي الدين بن عربي ليس على الإطلاق في تصوفه الفلسفي مسلماً، إنما يشبه في التصوف ابن سينا في الفلسفة، فابن سينا فيلسوف الإسلام كما يدّعي ـ لا يمثل الإسلام في شيء ـ إنه امتداد للفلسفة اليونانية ـ كذلك محي الدين بن عربي ليس صوفياً مسلماً ـ كما يدعي بعض مؤرخي التصوف والفكر الإسلامي، وإنما هو فيلسوف لا يمثل الإسلام في شيء. إن تصوفه ينتهي بسرعة

---

(١) **الإسلام وإيران: عطاء وإسهام**، مرجع سابق، ص ٤٣٧.

(٢) المرجع السابق نفسه.

خطيرة إلى مذهب فلسفي يخالف الإسلام ويخالف كل دين»[1].

أما صدر الدين الشيرازي، فهو من أبرز أصحاب الاتجاه العرفاني جمعاً بين العرفان والفلسفة، وقد شيّد الشيرازي الملقّب بملا صدرا فلسفة خاصة، لم يشهد لها التاريخ مثيلاً ـ كما يقول الباحثون ـ إذ «إن فلسفة المولى صدرا من جهة تشبه ملتقى أربعة طرق: هي الحكمة المشائية الأرسطوئية، والسينائية، والحكمة الإشراقية السهروردية، والعرفان النظري لمحي الدين ابن العربي والمفاهيم الكلامية»[2].

ولعلي حرب كلام بليغ في مدح فلسفة الملا صدرا يظهر فيه قدرة هذا الفيلسوف على الجمع بين مختلف الأنماط الفلسفية والروحية في فلسفته التي أطلق عليها «الحكمة المتعالية» يقول: «ولا شك أنه مع صدر الدين الشيرازي الذي كان معاصراً لديكارت تكتمل شروط الفلسفة وإجراءاتها في العصر الإسلامي؛ إذ يتم مع هذا الفيلسوف الاشتغال على أربعة محاور كبرى، يمثل كل واحد منها أنطولوجيا خاصة، نعني: نمطاً من أنماط الكينونة، وهي: المنطق، والفلسفة الماورائية، الحكمة المشرقية، النبوة والوحي، العرفان الصوفي أو الممارسة العشقية... والحق، أن الشيرازي استطاع أن يستجمع كل تلك المحاور على اختلاف أصولها

---

(١) د. علي سامي النشار. **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، دار المعارف، مصر. ١٩٦٥، ج ٣، ص ١٧ – ١٨.

(٢) **الإسلام وإيران: عطاء وإسهام**، مرجع سابق، ص ٣٨٧.

ومناهجها ومراميها، وأن يؤلف بين موادها وعناصرها في مجموع فلسفي سماه «الحكمة المتعالية»، يمكن عدّه أشمل وأكمل بناء فكري عرفته الفلسفة في عهدها الإسلامي، حقاً إن هذه الفلسفة تكتمل وتبلغ الذروة في هذا الكتاب الموسوعة الذي يحشد فيه الشيرازي ترسانة مفهومية لا نظير لها من قبل، معالجاً بمهارة فائقة كل الموضوعات والقضايا التي طرحها الفكر الإسلامي على نفسه، مستقصياً بذلك الأمور حتى نهايتها القصوى؛ بحيث يبدو من غير الممكن إضافة أي شيء على ما قيل، ولكن الذروة إيذان النهاية، أي بالتراجع والانكفاء، ثمة عالم معرفي كامل قد استنفد أغراضه مع الشيرازي بعد أن أصبح لكل سؤال جواب، ولكل مشكلة حل، ولكل علم مفتاح، ولهذا سيقتصر بعده على الشرح والتعليق أو شرح الشرح»[١].

وقد عبر صدر الدين الشيرازي صراحة عن جمعه بين المنهج الكشفي والمنهج البحثي القائم على البراهين والاستدلالات العقلية. وفي هذا الصدد يقول: «ونحن قد جعلنا مكاشفاتهم الذوقية مطابقة للقوانين البرهانية»[٢]. وفي موضع آخر يقول: «ولا يُحمل كلامنا على مجرد المكاشفة والذوق، أو تقليد الشريعة من غير ممارسة الحجج والبراهين والتزام القوانين، فإن مجرد الكشف غير كاف في

---

(١) علي حرب، **نقد الحقيقة**، سلسلة النص والحقيقة (٢)، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٣، ص ٩٨-٩٩.

(٢) **الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٨١، ج ٦، ص ٢٦٣.

السلوك من غير برهان، كما أن مجرد البحث من غير مكاشفة نقصان عظيم في السير»[1].

وهكذا، يمكن القول بأن اتجاه العلاقة مع الملا صدرا اتخذ مساراً مختلفاً عنه مع السهروردي في الفلسفة الإشراقية، وبفضل هذا الفيلسوف والعارف العظيم نستطيع القول بأن ثمة وشائج وصلة قرابة لا تنفصم عراها أضحت قائمة بين الاثنين، وقد أصبحت فلسفة الملا صدرا تمثل المدرسة الأكثر رواجاً واستقطاباً لذوي الاتجاهات الفلسفية والكشفية، خصوصاً في إطار الفكر الشيعي.

وقبل أن نختم حديثنا حول ماهية العلاقة التي أسهبنا بما فيه الكفاية حول طبيعتها، أود الإشارة إلى أن الحكماء المعاصرين أتباع مدرسة الملا صدرا قد ذكروا عدداً من الأمور التي تمثل نقاط التقاء بين الفلسفة والعرفان، يستطيع كل منهما أن يفتح من خلالها آفاقاً معرفية، وإمكاناً للبحث أو الكشف عن العديد من الغوامض التي لا يمكن لأحدهما مستقلاً أن يتوصل إلى حلها، وهي تتلخص بمايلي:[2]

أولاً : الدعم الذي تقدمه الفلسفة للعرفان

أ ـ إن القيام بمحاولة الكشف العرفاني تقتضي توفر المادة المعرفية الكافية حول الوجود والخالق. وهذا أمر لا يؤمّنه العرفان،

---

(١) المرجع السابق، ج ٧، ص ٣٢٦.

(٢) راجع: محمد تقي المصباح، **المنهج الجديد في تعليم الفلسفة**، ترجمة: محمد عبدالمنعم الخاقاني، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٩٩٠، ج ٢، ص ١١٦.

وهو من اختصاص الفلسفة.

ب ـ إن الميزان في تحديد مدى صوابية الكشف أو عدمه، المرجع فيه هو العقل، إضافة إلى الشرع.

جـ ـ إن العرفان لما كان ممارسة فردية وجدانية، غير قابلة للتوصيل أو الإفهام ـ كما سنبيّن ـ فإن محاولة التوضيح أو التوصيل الذهني القائم على أساس التبرير العقلي المقبول، تتطلب من العارف استخدام المعدات الفلسفية في هذا السبيل.

ثانياً: الدعم الذي يقدمه العرفان للفلسفة

أ ـ إن الفلسفة تقف عند حدود الاستدلالات والبراهين العقلية، ولا علاقة لها بما وراء ذلك من الممارسات الروحية، ولذا، فإن العرفان يمثل التطبيق العملي لما يصل إليه العقل ويفتح إمكاناً للعقل في طرق أبواب أخرى، يغتني بها، وتسهم في توسعة نطاق الفلسفة.

ب ـ إن ما تثبته الفلسفة عن طريق البراهين، يمكن للمشاهدات العرفانية أن تكون مؤيداً عينياً وسنداً لصحتها، وبذلك قيل بأن ما يفهمه الفيلسوف بعقله يشهده العارف بقلبه.

ويلخص ذلك كله ما قاله علي حرب: «إن الخطاب الصوفي يكشف ما يحجبه الخطاب الفلسفي من أوجه الكائن ومن ثم فهو يكشف عن اللامعقول الذي ينطوي عليه العقل الفلسفي ذاته»[1].

وننبه أخيراً إلى أن تجربة الكشف الروحي التي شهدها المجتمع

---

(١) **نقد الحقيقة**، مرجع سابق، ص ١٠٠

الإسلامي اتخذت أشكالاً مختلفة، وهي تتلخص أيضاً بما يلي:

الأول ـ العرفان أو التصوف العملي: وهو في نظر العرفاء التجربة الحقيقية للعارف، يمارسها عن طريق ترويض النفس، وتنقية القلب وصقله، بواسطة المجاهدات الروحية، ويعتبر هذا النوع من العرفان، عرفاناً تقليدياً، استمر بمعزل عن الجانب النظري حتى القرن الثاني للهجرة، قبل بروز الظاهرة الفلسفية، ولذا لم نسلّط عليه الضوء على مستوى العلاقة مع الفلسفة أو موقفه منها، وإن كنا نجد في تعبيرات الأوائل ما يشير إلى الموقف من العقل والأدلة.

الثاني ـ العرفان أو التصوف النظري: وتختلف أشكاله تبعاً للنظريات التي استند إليها أصحابها ونستطيع تحديدها بالأشكال التالية:

١ ـ العرفان النظري الساذج: ونقصد به العلم الذي يُعنى ببيان الأمور المتعلقة بالعرفان العملي السابق، ويبيّن قواعده وأصوله، وضوابطه، وأبعاده ومنطلقاته... الخ، وهذا النوع لا يتعرض إلى أية أمور أخرى خارج نطاق العرفان نفسه. ويسمى بعلم العرفان.

٢ ـ العرفان النظري الفلسفي: وهو على أنواع ثلاثة:

النوع الأول: الحكمة الإشراقية: وهي تفصل بين الفلسفة والكشف، وتقوم على أساس نظرية النور والظلمة، ومؤسسها شهاب الدين السهروردي، كما ذكرنا. يقول السهروردي: «وعلى هذا يبتني قاعدة الإشراق في النور والظلمة التي كانت طريقة حكماء الفرس...»[١]. ولهذه الحكمة اتباعها، وتعتبر مدرسة متميزة عن

---

(١) **شرح حكمة الإشراق**، مرجع سابق، ص ١٦ - ١٧.

غـيرها مــن المـدارس العـرفانية الأخـرى، يـقول هـنري كـوربان «الإشراقيون هم الخلف الروحي للسهروردي، ويستمر هذا الخلف في إيران على الأقل حتى أيامنا هذه. أول هؤلاء الإشراقيين من حيث التــاريخ هـو شـمس الديـن الشـهرزوري الذي يـتصف بـإخلاصه لشخص «شيخ الإشراق»... وقد أفاد من الشهرزوري على ما يبدو اثنان ممن جاءوا في عقبه هما: « ابن كمونة» (المتوفى عام ٦٨٣ هـ / ١٢٨٤ م)... «وقطب الدين الشيرازي»[١].

النوع الثاني: العرفان الفلسفي عند ابن عـربي: وهـو الذي يـعتمد القواعد الفلسفية، لبيان النواحي العقلية في الكشف، ويـبني نـظريته على أساس ما يسمى «وحدة الوجود»، خلافاً للمدرسة الإشـراقـية القائمة على أساس النور والظلمة ـ كما ذكرنا ـ.

يقول أبو العلا عفيفي: «لم تظهر فكرة وحدة الوجود في صورة نظرية كاملة متسقة قبل محي الدين ابن عربي المتوفى سـنة ٦٣٨، وإن ظهرت بعض الاتجاهات نحو هذه النظرية نجدها بين حين وآخر في أقوال الصوفية السابقين عليه، ولم يكن ابن عربي أول من أرسى دعائم مذهب كامل في وحدة الوجود وحسب بـل ظـل حـتى الـيوم الممثل الأكبر لهذا المذهب، ولم يأت بعده مـمن تكـلموا فـي وحـدة الوجود نثراً أو شعراً إلا كان متأثراً به أو ناقلاً عنه أو مردداً لمعانيه

---

(١) هنري كوربان، تـاريخ الفـلسفة الإسـلامية مـنذ اليـنابيع حـتى وفـاة ابـن رشـد (١١٩٨)، ترجمة: نصير مروة وحسن قبيسي، راجعه وقـدّم له: الإمـام مـوسى الصدر والأمير عارف تامر، منشورات عويدات، بيروت، ١٩٨٣، ص ٣٢٥.

بعبارات جديدة»[١].

النوع الثالث: العرفان القائم على أساس الحكمة المتعالية: وهو نوع خاص ومتميز من العرفان ـ كما ذكرنا ـ أسسه صدر الدين الشيرازي، وفيه انصبت مختلف الأنواع العرفانية في بوتقة واحدة مع الفلسفة البحثية البرهانية، وتقوم هذه الحكمة على مبدأ أصالة الوجود. والملا صدرا هو أول من برهن عليه من الفلاسفة والعرفاء؛ حيث كان السائد القول بأصالة الماهية بين الفلاسفة، منذ الكندي حتى أستاذ الملا صدرا «الميرداماد». وكان صدرا متابعاً لأستاذه في هذا الرأي حتى استبانت له الحقيقة ومال إلى أصالة الوجود، وترسّخ فيها حتى جعلها الأصل الأول والحجر الأصلي لجميع استدلالاته الفلسفية تقريباً. «وإني كنت شديد الذبّ عنهم في اعتبارية الوجود وتأصّل الماهيات حتى هداني ربي وانكشف لي انكشافاً بيّناً أن الأمر بعكس ذلك، وهو أن الموجودات هي الحقائق المتأصلة الواقعة في العين»[٢]. «والقول بأصالة الوجود كان مشهوراً بين العرفاء الإسلاميين ومعتقداً بها، إلا أنّه لم يكن مبرهناً عليه كما في الحكمة المتعالية»[٣].

---

(١) **التصوف الثورة الروحية في الإسلام**، مرجع سابق، ص ١٨٧.

(٢) راجع: **الحكمة المتعالية**، مرجع سابق، ج ١، ص ٤٩.

(٣) صدر الدين الشيرازي، **تفسير القرآن الكريم**، انتشارات بيدار، قم، ١٣٦٦ هـ.ش؛ (مقدمة محسن بدارفر)، ص ٣١ - ٣٢.

المدخل الثالث : علاقة العرفان بعلم اجتماع المعرفة

يقصد بعبارة علم اجتماع المعرفة، على حد تعبير جورج غورفيتش «دراسة الترابطات (المتضايفات Corrélations) الوظيفية التي يمكن قيامها بين الأنواع المختلفة بين الدقائق المختلفة للأشكال داخل هذه الأنواع، وشتى منظومات (مراتب هذه الأنواع) المعرفية من جهة، والأطر الاجتماعية من جهة ثانية، أي المجتمعات الشمولية، الطبقات الاجتماعية، التجمعات الخاصة وشتى تجليات الاجتماعية (Sociabilité) (العناصر الاجتماعية الجزئية)»[1].

فعلم اجتماع المعرفة يبحث في علاقة المعرفة من حيث تكونها ونشوئها، وتطورها أو انحدارها، وانحسارها وجمودها، في أطر مجتمعية معينة، من بين الأطر المجتمعية المتنوعة، وذلك انطلاقاً من أن المعرفة الناشئة للفرد «ليست فهماً مجرداً أو تصوراً بحتاً، بل إنها انعكاس جدلي لحيثيات الحياة في أذهان البشر، كما أنها تؤدي إلى مسالك اجتماعية في الحياة اليومية، عملية، لا مجردة»[2]. فإن عقلية الفرد تنشأ من التصورات الجماعية السائدة في المجتمع الذي يولد أو يوجد فيه وينتمي إليه، وهي تصورات تتخذ طابعاً إلزامياً؛

---

(١) جورج غورفيتش، **الأطر الاجتماعية للمعرفة**، ترجمة: خليل أحمد خليل، ط ٢، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٨، ص ٢٣.

(٢) د. فريدريك معتوق، **المعرفة المجتمع والتاريخ**، جروس برس، بيروت، ١٩٩١ ص ٢٨.

بحيث إن عقلية الجماعة تفرض نفسها على الفرد المنتمي إليها، الى حد أنه يغدو تفكير الفرد وفقاً لعقلية الجماعة تعبيراً عن حال الانتماء إليها، وإعلان انصهار واندماج فيها، وبالتالي إعلاناً عن الهوية الجماعية التي يحملها.

«إن دراسات العلوم الاجتماعية الحديثة ترى أن العرق (اللون، الانتساب إلى أحد الأجناس البشرية) والثقافة والدين والأرض والدولة هي العوامل الرئيسية التي تحدّد هوية الشعوب... فعلى مستوى الفرد، يعتبر لون الشخص ـ مثله مثل جنسه (ذكر أو أنثى) ـ جزءاً من هويته، أما على المستوى الجماعي، فلون البشرة يمثل بالتأكيد أحد ملامح الهوية الجماعية لشعب من الشعوب أو لمجموعة البشرية... أما الثقافة كعامل لتحديد هوية الفرد والجماعة، فالأمر لا يحتاج إلى إطناب. فاللغة كأهم عنصر من العناصر المكونة لظاهرة الثقافة في المجتمعات البشرية تلعب دوراً بارزاً في توحيد الجماعة... أما انتساب القوم إلى الديانة نفسها، فإنه عامل حساس وحاسم هو الآخر في جعلهم يشعرون بأنهم يشتركون في هوية جماعية واحدة... ومما لا شك فيه أن الأرض (الوطن) التي تسكن فيها المجموعات البشرية والشعوب تمثل عنصراً أساسياً في تكوين الهوية الجماعية لها... فاشتراك الأفراد والجماعات في التساكن على أرض واحدة يمثل بالتأكيد عاملاً حاسماً في بلورة ملامح الهوية الجماعية لهم... ولا يمكن إيفاء مناقشة العوامل المحددة للهوية الجماعية من دون التعرض إلى دور مفهوم الدولة بمعناه الحديث...

فالأفراد والجماعات يتأثرون بكل تأكيد بما يجري في محيطهم الاجتماعي الذي تتدخل الدولة الحديثة بقوة في إرساء معالمه، ومن ثم فهوية الأفراد والجماعات والشعوب تتأثر في العمق بقوانين الحتمية الاجتماعية... إن سيطرة الدولة على البنى الفوقية تكون ذا وزن أكبر بالنسبة إلى تشكيل ملامح الهوية الجماعية...»[(١)].

ثمة سؤال محوري في هذا المقام يفرض نفسه، وهو يندرج في قائمة الأسئلة الإشكالية المطروحة في مقدمة هذا المبحث: «هل ثمة إمكانية في العرفان لإقامة علاقات أو ترابطات مع حقول في مستويات معرفية أخرى، وتحديداً هنا مع علم اجتماع المعرفة؟» إذ إنهما ينتميان إلى حقلين متغايرين، وبمعنى آخر هل يمكن قراءة القدسي أو المسائل الدينية من منظور اجتماعي؟ ولا يعنينا هنا أن نبحث في مصادر الديني الذي ندرسه، ومن أين هو مستمد، ولنفترض مسبقاً أن الدين، كما يراه دركهايم، ينتمي إلى صنف واسع، «هو صنف المقدسات؛ نظراً لأن الأمور جميعاً من فعلية وفكرية، تنتمي إلى واحد من هذين الصنفين: المقدس والنافل، فالمقدس يسهل تعيينه والتعرف إليه؛ نظراً لكونه معزولاً على حدة، ومحمياً من الممنوعات، علماً أن الأمور النافلة هي تلك التي تنطبق عليها الممنوعات، فهو يعطي هنا للمحرمات [التابو] نفس الوظيفة

---

(١) محمود الذوادي، في محددات الهوية الجماعية وإشكالياتها: المجتمع التونسي الحديث نموذجاً، المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، العدد ٢١٧، ١٩٩٧، ص ٣١ وما بعدها.

التي يعطيها ماريت «إن المعتقدات الدينية هي تلك التصورات التي تعبر عن طبيعة الأمور المقدسة» كما أن الطقوس هي «قواعد السلوك التي تعيّن للمرء كيف يجب أن يتصرف حيال المقدسات».

إن هذين التعريفين يصحان على السحر والدين؛ لأن كليهما شأن مقدس في معيار دركهايم؛ لذا يقترح علينا معياراً آخر للتمييز بينهما، فيقول: إن الدين دائماً جماعة، إنه شأن اجتماعي، فلا وجود لدين بلا بيعة أو كنيسة، أما السحر فله أناس يتعاطونه دون أن يكون له كنيسة، فالعلاقة التي تنشأ بين الساحر والمتعامل معه شبيهة بعلاقة الطبيب بالمريض، وهكذا نصل إلى تعريف ختامي للدين «الدين سستام موحد من المعتقدات والممارسات المتعلقة بالمقدسات، أي بجملة من الأمور التي تعزل على حدة، ويُضرب عليها الحرم، وهي معتقدات وممارسات توحّد جميع الذين يتبعونها في جماعة معنوية واحدة تسمى بيعة [أو كنيسة]»[١].

وهكذا، فإن القدسي يمثل عنصراً من عناصر الوعي لدى فرد في جماعة ينتمي إليها، وإن الديني هو عامل حاسم في تحديد هوية جماعة إنسانية، تنتظم في مؤسسات وتمارس طقوساً، وتقيم علاقات وتفاعلات بين أعضائها، بما يؤدي إلى تماسكهم وشد أواصرهم، ومن خلال التزامهم بقيم هذه الجماعة وممارساتها وتفاعلهم معها يحصلون على هويتهم، ويتم الاعتراف بهم كأعضاء

---

(١) إيفنز برتشارد، الأناسة المجتمعية: ديانة البدائيين في نظريات الأناسين، ترجمة: حسن قبيسي، دار الحداثة، بيروت، ١٩٨٦، ص ٢٢٩ - ٢٢٠.

في داخل الجماعة، إلّا أن ما يميز القدسي أو الديني هو في النظم أو الترابطات القائمة فيه، بحكم أنه يؤسس بناه ونظمه، ويقيم علاقاته وترابطاته انطلاقاً من العلاقة القائمة بين الخالق والمخلوق؛ بحيث إن الخالق يمثل بعداً ورابطاً أساسياً في علاقات أفراد المجتمع، وبالتالي في عقليتهم الفردية / الاجتماعية، غير أن ذلك لا يعني بالضرورة غياب النظم والممارسات الاجتماعية، ذات البعد الحياتي، وفق قواعد مشتركة ومبادئ سلوك واحدة، وعلى تقاليد وعادات وقوانين مشتركة مثل الزواج والأسرة والسكن واللغة والتربية والعمل... الخ، كما أنه يمكن أن نلحظ داخل النطاق القدسي أنماطاً وأنواعاً مختلفة من الوظائف. «فما دامت وظيفة الدين هي الحفاظ على تماسك المجتمع وتضامنه، فإن من شأن هذه الوظيفة أن تختلف باختلاف أنماط البنى المجتمعية. ففي المجتمعات التي يقوم سستامها على العائلة كأساس، نجد عبادة الآباء الأولين ونجد لدى العبرانيين والمدن ـ الدول في اليونان وروما، وديانات قومية متلائمة مع بيئتهم السياسية»[١].

من هنا، بوسعنا القول إن إمكانية إقامة مثل هذه التآلفات موجودة بين العرفان وعلم اجتماع المعرفة؛ لأنه باختصار، ليس مجرد سلوك معرفي مجرد أو محض، وإنما هو انعكاس يتولد في مدار اجتماعي، ويعبر عنه كذلك بتطبيقات وممارسات خاصة،

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٤٢.

بوصفه نظماً ونسقاً اجتماعياً مستقلاً، وبإمكاننا أن نلمس في مدارات اجتماعية مفترضة تطبيقات اجتماعية لعقلية العرفان، كالتي كانت معهودة لدى فئات الصوفية ومذاهبهم المتنوعة.

فعلى حد ما ذكره المطهري، قد كان «للعرفاء مفارقة مهمة عن سائر طبقات أصحاب الثقافة الإسلامية كالمفسرين والمحدثين والفقهاء والمتكلمين والفلاسفة والأدباء والشعراء... وهي إنهم ـ بالإضافة إلى تكوينهم طبقة ثقافية وعلمية باسم العرفاء، وظهور علماء كبار بينهم وكتب مهمة ـ أوجدوا فرقة اجتماعية خاصة في عالم الإسلام، تختلف عن سائر طبقات أصحاب الثقافة، كالفقهاء والحكماء وغيرهم؛ الذين ليسوا سوى طبقة ثقافية غير متميزة عن سائر الطبقات... وهناك سلسلة من الأفكار والآداب في المعاشرات والألبسة، والأزياء وكيفية شعر الرأس واللحية، والسكنى في التكايا والخانقات وغيرها، تصبغهم بصبغة فرقة خاصة مذهبية واجتماعية، نعم، كان هناك ـ ولا سيما في الشيعة ـ عرفاء لم تكن لهم ميزة عن الآخرين، وهم مع ذلك متشددون في سلوكهم العرفاني، والعرفاء الحقيقيون هم هذه الطبقة، وليس تلك الفرق التي اخترعت مئات الآداب وأوجدت عشرات البدع»[1].

وبإمكاننا أن نعتبر أن الخميني واحد من هؤلاء العرفاء الذين ذكرهم المطهري، بأنه لم يكن لعرفانه ميزة في عادات أو ممارسات

---

(١) الإسلام وإيران، عطاء وإسهام، مرجع سابق، ص ٤١٧ - ٤١٨.

وتطبيقات العرفان؛ حيث التزم بقواعد التشريع الإسلامي، كأشكال تطبيقية للعرفان، وبالتالي اعتبر أن مظاهر الشريعة تؤدي إلى بواطن الحقيقة. فعلى السالك «أن يجعل من ظاهره إنساناً عاقلاً وشرعياً، بحيث يحكم الشرع والعقل ـ بحسب الظاهر ـ بأن هذا الشخص إنسان، والإنسان الشرعي هو الذي ينظم سلوكه وفق ما يتطلبه الشرع، وأن يكون ظاهره كظاهر الرسول الأكرم ﷺ، وأن يقتدى بالنبي ﷺ، ويتأسى به في جميع حركاته وسكناته، وفي جميع ما يفعل وما يترك، وهذا أمر ممكن؛ لأن جعل الظاهر مثل هذا القائد أمر مقدور لأي فرد من عباد الله. واعلم أن طي أي طريق في المعارف الإلهية، لا يمكن إلا بالبدء بظاهر الشريعة، وما لم يتأدب الإنسان بآداب الشريعة الحقة، لا يحصل له شيء من حقيقة الأخلاق الحسنة، كما لا يمكن أن يتجلى في قلبه نور المعرفة، وتتكشف العلوم الباطنية وأسرار الشريعة، وبعد انكشاف الحقيقة، وظهور أنوار المعارف في قلبه، سيستمر في تأدبه بالآداب الشرعية الظاهرية، ومن هنا نعرف بطلان دعوى من يقول (إن الوصول إلى العلم الباطن يكون بترك العلم الظاهر) أو (أنه وبعد الوصول إلى العلم الباطن ينتفي الاحتياج إلى الآداب الظاهرية) وهذه الدعوى ترجع إلى جهل من يقول بها، وجهله بمقامات العبادة ودرجات الإنسانية»(١).

---

(١) الإمام الخميني، **الأربعون حديثاً**، ترجمة: السيد محمد الغروي، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٩٩١، ص ٢٥.

ولا مراء في أن هذا النص يعبر بوضوح عن طبيعة النظم التطبيقية للعرفان التي تتجلى في نفس التطبيقات الدينية في المجتمعات الإسلامية، وتحديداً في التشريعات الإسلامية التي ينتمي إليها الخميني، أعني المذهب الإسلامي الشيعي. كما أن هذا النص يعبر أيضاً عن المنهج المعرفي الذي يعتمده الخميني في إنتاج المعرفة أو توليدها في إطار العرفان الإسلامي؛ بحيث في الإمكان القول بأن العرفان يمثل الجانب المعرفي لعقلية العارف الاجتماعية التي ينتمي إليها.

المدخل الرابع : خصوصية المنهج العرفاني عند الإمام الخميني

بغض النظر عن الجدل القائم بين علماء المناهج حول تحديد أسبقية «الموضوع» و «المنهج» وأي منهما يؤثر في تحديد نوعية الآخر، فإن ما يهمنا في الأساس هو بيان الخصوصية المنهجية التي يمتاز بها خطاب الخميني العرفاني. علماً بأن المنهج ـ على حد تعبير فخر الدين الرازي ـ هو «الطريق الواضح»[1]. وفي الاصطلاح المعاصر «في أشد معانيه عمومية هو وسيلة تحقيق الهدف. وهو الطريق المحدد لتنظيم النشاط. أما معناه الفلسفي على وجه

---

(١) ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، شرح: نصير الدين الطوسي، تحقيق: سليمان دنيا، مؤسسة النعمان، بيروت ١٩٩٣، القسم الثاني (الفلسفة الإسلامية)، ص ١٤٩.

التخصيص، فهو وسيلة المعرفة. **فالمنهج هو طريق الخروج بالنتائج الفعلية من الموضوع المطروح للدراسة»**[١].

إن المنهج بهذا المعنى ينطوي على جانبين متناسقين، متلازمين متكاملين، بفضلهما تتحدد معالمه وتتوضح اتجاهاته ومسالكه ومساربه وأبعاده أو مراميه. أحدهما، ظاهر مرئي، يتمثل في أنه أداة ووسيلة إجراء بيد الباحث، يستعين بها على تأدية أغراضه. ثانيهما، خفي مكنون، يتمثل في أنه وجهة نظر، وخلفية معرفية، فهو (أي المنهج) ليس فقط ـ كما قد يظن بعضٌ ـ «مجرد أدوات تساعد الباحثين على ضبط خطواتهم في التعامل مع القضايا التي يدرسونها، سواء أكانت نصوصاً أو موضوعات، مما يبقي الخلفية الأبستمولوجية المؤطرة لكل منهج خارج إطار تصورهم الضيق لحجم المشكل وتشعباته، ولا تؤخذ بعين الاعتبار في أي تعامل عملي ملموس»[٢]؛ إذ على النقيض من ذلك، فإن ممارسة المنهج ليست منفصلة بأي حال عن وجهة النظر أو الخلفية المعرفية المؤطرة له؛ ذاك «أن اختيار الوجه الظاهر لمنهج معين ليس عملية اعتباطية ولا مجانية، وإنما هو اختيار مقصود مرهون بتصور

---

(١) د. يمنى طريف الخولي، **فلسفة كارل بوبر: منهج العلم... منطق العلم**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٩، ص ٣٥.

(٢) د. عبد الغني بوطيب، **إشكالية المنهج في الخطاب النقدي العربي الحديث**، مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ دولة الكويت، العددان الأول والثاني، المجلد ٢٣، يوليو / سبتمبر ـ اكتوبر / ديسمبر، ١٩٩٤، ص ٤٥٧.

نظري، ضمني سابق، يحدده ويوجهه»[١].

بناء على ما تقدم، يمكن القول بأن الحكم على منهج ما بخصوصية أو قيمة، إيجاباً أو سلباً، لا تكمن فقط في تحديد مستوى قدرة المنهج الإجرائية على تلمس موضوعه، بل تكمن أيضاً في تماسك رؤيته النظرية؛ التي تشكل الخلفية أو القاعدة النظرية التي تستند إليها الممارسة الإجرائية المقصودة أو الهادفة، والمرافقة لفرد باحث أو عالم أو فيلسوف أو فقيه... الخ أو لجماعة.

على ذلك، ففي إطار قراءة الناحية العرفانية عند الخميني يمكن للباحث أن يلحظ طابعاً مميزاً لمنهجية الخميني التي تصاحب خطابه من ألفه إلى يائه، وذلك يعود أساساً للإطار النظري الذي يحمله الخميني وينطلق منه في بناء هذا الخطاب وغيره، ويجعل منه الإطار النظري والخلفية المعرفية لممارسة المنهج وتطبيقه على موضوعه أو موضوعاته.

والإطار النظري المؤطر لرؤية الخميني من الخطأ قصره أو اختزاله، فهو ذو أبعاد، ولا أحسب أن القارئ يعارض أن يكون لمرءٍ أبعاد فكرية أو معرفية متعددة، وهو أيضاً من العلماء المبدعين المجددين الذين يدخلون في تصنيف الأستاذ الدكتور خليل أحمد خليل لعلماء عصرنا في قوله: «ونرى أن في عالمنا المعاصر علوماً متحجرة مثلما فيه فقه جامد وفقهاء متجمدون، والمقارنة الصحيحة

---

(١) المرجع السابق نفسه.

أو المقاربة السليمة تقام بين علماء مبدعين وفقهاء مجددين. أما المقارنة الفاسدة فتقام إما بين علماء مبدعين وفقهاء متحجرين (إظهاراً لتأخر الإسلام، وهذا جهل وتجهيل)، وإما بين علماء مقلدين (جهلاء) وفقهاء مبدعين (إظهاراً لعجز العلم وتسفيهاً للعلماء المبدعين، وهذا ضلال وتضليل)، ونحن نرى من زاوية بحثنا الفلسفي / العلمي المستقل، أن نوعي العلماء والفقهاء المبدعين يشتركان في أنهما صنفان عقلانيان ينتميان إلى ما يسمى بصنف «العلماء العامين» أو فلاسفة المعرفة العامة، وأنهما يختلفان ويتمايزان، ليس فقط في حقول علميهما، بل أيضاً وأيضاً في درجات علميهما الاجتهادي /الإبداعي وما يقابلهما من علم اعتقادي وفقه تقليدي»[1].

والخميني أيضاً يختزن فكراً ويمتلك رؤية تحررية، كما يشير علي حرب، «فإنه بالرغم من صرامته الدينية والفقهية، قد انفتح على الفلسفة والتصوف وأثنى على أهلهما، كما يبدو من رسالته إلى الزعيم السوفياتي غورباتشوف، فهو لم يكن فقط قائد ثورة ومؤسس دولة وصاحب رسالة فقهية، بل كان له أيضاً ميله إلى الفلسفة ووجهه الصوفي العرفاني، وهو يقوم بذلك شاهداً على أنه لا ينبغي النظر إلى شخص من الأشخاص نظرة وحيدة الجانب»[2].

وعلى أيّ حال، في إطار قراءتنا لخطاب الخميني نلحظ ثلاثة أبعاد رئيسية ينطوي عليها، تشكل ميزة إطار الخميني النظري

(١) **العقل في الإسلام**، مرجع سابق، ص ٣٥.

(٢) **نقد الحقيقة**، مرجع سابق، ص ٨٤.

وخلفيته المعرفية، وهي تتمثل بالأبعاد التالية:

- البعد الفقهي.
- البعد العرفاني (وضمناً الفلسفي).
- البعد السياسي.

لقد استطاع الخميني بما يمتلك من خزينة معرفية وإمكانيات علمية وفقهية وطاقات ثورية تحريرية سياسية، أن يصالح بين الأبعاد المذكورة أعلاه، ويوفق بينها، ويشد أواصر العلاقة بينها، رغم الاختلاف القائم بينها، منهجاً وموضوعاً، ورغم التنابذ والمعاركة اللذين كانا سائدين من قبلُ بين علمائها بغالبيتهم، فربط بين الطريقة / الحقيقة (عبارة عن الطريق العرفاني) والشريعة، فجعل الشريعة طريقاً للوصول إلى الحقيقة، وجعل معيار ومقياس صحة الطريقة السير على وفق الشريعة.

«الطريقة والحقيقة لا يحصلان إلّا من طريق الشريعة، فإن الظاهر طريق الباطن... الظاهر غير منفك عن الباطن، فمن رأى أن الباطن لم يحصل له مع الأعمال الظاهرة واتباع التكاليف الإلهية فليعلم أنه لم يقم على الظاهر على ما هو عليه، ومن أراد أن يصل إلى الباطن من غير طريق الظاهر كبعض عوام الصوفية فهو على غير بيّنة من ربه»[1]؛ ولذا أوجب الرجوع إلى مصادر الإسلام الأصيلة لتحديد صواب أو خطأ الممارسة العرفانية، النقلية (كتاب وحديث)

---

(١) الإمام الخميني، تعليقات على شرح فصوص الحكم ومصباح الأنس، مؤسسة باسدار اسلام، ١٤١٠هـ، ص ٢٠١.

والعقلية. وبالدرجة الأولى إلى كتاب الله الكريم.

وفي هذا الصدد يقول: «فوظيفة السالك إلى الله هي أن يعرض نفسه على القرآن الشريف، فكما أن الميزان في صحة الحديث وعدم صحته واعتباره وعدم اعتباره أن يعرض على كتاب الله، فما خالف كتاب الله فهو باطل وزخرف، كذلك الميزان في الاستقامة والاعوجاج والشقاوة والسعادة هو أن يكون مستقيماً وصحيحاً في ميزان كتاب الله»[١].

وهكذا، عارض بشدةٍ التصوف السلبي القائم على الاعتزال، والتفرغ للذكر والأوراد والغناء وغيرها من الأشكال الأخرى، فلم يجد في الانخراط في السياسة، والدخول في شؤون المجتمع، وتحمل المسؤوليات السياسية والاجتماعية عائقاً عن الوصول إلى الهدف العرفاني، فاعتبر أنه «لا الاعتزال الصوفي دليل الارتباط بالحق ولا الدخول في المجتمع وتشكيل الحكومة شاهد الانفصال عن الحق. الميزان في الأعمال هو دوافعها»[٢].

ويمكن القول، بأن هذه الأبعاد الثلاثة تمثل قيمة المنهج العرفاني عند الخميني وخصوصيته المميزة، كما أن هذه الخاصية ربما شكلت مدخلاً مناسباً ـ لو كان المقام متسعاً ـ للدخول في قراءة واعية معمقة لظاهرة الثورات العرفانية التي عرفتها مجتمعات

---

(١) الخميني، **الآداب المعنوية للصلاة**، تعريب وتعليق: السيد أحمد الفهري، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ١٩٨٣، ص ٣٥٥.

(٢) الخميني، **بلسم الروح**، ترجمة الشيخ حسين كوراني، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٩٩١، ص ١٧.

إسلامية في حقبات زمنية سابقة، وكذا العذابات والتشريد والتنكيل التي ألمّت بالعديد من أقطاب الصوفية، أمثال الحسين بن منصور الحلاج (٢٤٤هـ ـ ٣٠٩هـ) الذي يمثل النموذج الأبرز في هذا المجال؛ حيث يذكر أنه في الرابع والعشرين من ذي القعدة من السنة الهجرية ٣٠٩، «بباب خرسان، وبحضرة مجلس للشرطة، وأمام جمع غفير جيء بالحلاج وضرب ألف سوط وقطعت يداه ورجلاه وصُلب وهو لا يزال حياً»[1]. والتاريخ الصوفي حافل بمثل ظاهرة الحلاج أو ما يقرب منها.

وبكلمة أخيرة، لم تجتمع في أيّ من مناهج الخطابات العرفانية ما اجتمع في المنهج العرفاني عند الخميني، وقد مرّ الحديث عن أشكال المعرفة العرفانية، والفوارق القائمة بينها، سواء على مستوى الموضوع أو المنهج، وقد بدا واضحاً أن لا صيغة مماثلة في تلك الأشكال أو الصيغ الكبري أو الرئيسية لصيغة المنهج عند الخميني، لا سيما في ما يختص بالبعد السياسي، ومردّ ذلك في الواقع إلى شخصية الخميني ذاتها والإطار المعرفي الذي تمتاز به، والذي يقرأ خطابه لابد له من الوقوع على الجوانب أو الأبعاد المعرفية النظرية من خلال تجسيداتها الإجرائية، ومدى التلاؤم الذي يقيمه بين هذه الأبعاد، بوصفها الخلفية النظرية للجانب المرئي من المنهج

---

(١) لويس ماسينيون، المنحنى الشخصي لحياة الحلاج شهيد الصوفية في الإسلام، ضمن شخصيات قلقة في الإسلام لعبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٨، ص ٧٧ ـ ٧٨.

الإجرائي، وبين طبيعة أو نوعية الجانب الإجرائي المرئي الذي يمارسه للتوصل إلى أهدافه المعرفية بفضله والتوسل به للخروج بالنتائج الفعلية من الموضوع الخاص للعرفان، وتتجلى هذه الحقيقة بدرجة كبيرة من خلال «تطبيقه مبادئ العرفان على دراسة أسرار الصلاة والدعاء، أي على أبحاثه المتعلقة بالعبادات، وهي من أبواب الفقه... إن منهجه الذوقي واتجاهه العرفاني يظهر في سيرة حياته وفي دراسته كما أن اجتهاده الفقهي يتضح في مباحثه العرفانية التي تناولت أبواباً هي من خصائص علم الفقه»[(١)]. كما يتجلى كذلك تضمينه الدائم لخطابه السياسي مبادئ العرفان والفقه، والنماذج على ذلك تعد ولا تحصى، وهذا ما تفتقد إليه معظم خطابات العرفاء الكبار، إن لم تكن جميعها. ولئن كان الخميني يلتقي في هذا المنهج مع آخرين، فإن ذلك في الحقيقة في بعض الجوانب أو الأبعاد، وليس جميعها، وبصورة خاصة في الجانب الإجرائي، كاستخدام المنطق الفلسفي، وآلياته الاستدلالية والبرهانية، كما هو الحال عند صدر الدين الشيرازي مثلاً، أو استخدام المصادر النقلية في دعم وتأييد مسائل قضايا خطابه، كما هو أدب معظم العرفاء السابقين، أو غيرها من المسائل الإجرائية التي تدخل في إطار الجانب المرئي من المنهج دون الجانب المخبوء أو المخفي منه ـ كما بات واضحاً مما تقدم ـ لا سيما في البعد السياسي منه.

---

(١) د. طراد حمادة، مقاربة أولية للعرفان عند الإمام الخميني، مجلة العالم (ملحق خاص)، عدد ٣٢٩، ٢ حزيران (يونيو)، ١٩٩٠، ص ٣٠.

الفصل الأول

المعرفة العرفانية

يطمح العرفان الإسلامي ـ كما أشرنا فيما مضى ـ مثل سواه من العلوم إلى اصطناع رؤية معرفية حول الوجود، وما يرتبط بـه مـن قضايا ومسائل؛ بحيث تكون بمثابة مدخل إلى إيجاد حلول مناسبة لشتى المشكلات أو المعضلات التي تعترض طبيعة العلاقة القائمة بين الله والعالم، أو بعبارة أخرى بين الحق والخلق، فإن هذه المشكلات، إلى جانب مشكلات أساسية أخرى، كانت ولا تزال حتى يومنا الحاضر، موضع بحث ونظر من قبل العديد من ذوي الاهتمام بالقضايا الفلسفية والفكرية، لاسيما منها ما يتعلق بالجانب الانطولوجي أو الوجودي.

فالعرفان يرمي إلى إعادة قراءة قضية الوجود من زاوية خاصة، تختلف إلى حد ما عن زوايا النظر الأخرى التي تناولت بالقراءة هذه القضية، ومن الملاحظ أن العرفان ـ كما أسلفنا ـ لم يأتِ في البيئة الإسلامية، كحالة ارتدادية أو تعويضية، نتيجة فشل أو إفلاس علوم أخرى، أولت قضية الوجود اهتماماً، متميزاً، كالفلسفة والجدل وعلم الكلام، فهو «لم ينشأ في وضع تاريخي متقهقر، يشكل

عادة أرضاً خصبة للنزاعات الصوفية أو الرومانسية، بل ظهر ونما بصورة متداخلة ومتوازية مع سائر فروع الثقافة الإسلامية (فقه، كلام، فلسفة، علوم...)»[١].

وبالنظر إلى الأوساط الفكرية المعاصرة، نلمس أن العرفان اليوم أصبح محط نظر العديد من الباحثين ونلحظ من مجموع المقاربات التي قدمت في إطار وضع تصورات تحليلية للعرفان، أن ثمة انقساماً بين هذه الأوساط في تصورها للعرفان، وبإمكان المراقب أن يختزل التضارب في هذا المجال في ثلاثة تصورات:

الأول: ويقوده الكاتب العربي محمد عابد الجابري؛ الذي اعتبر أن العرفان «هو في جانب منه موقف من العالم، موقف نفسي وفكري، و «وجودي»، لا بل موقف عام من العالم، يشمل الحياة والسلوك والمصير. والطابع العام الذي يسم هذا الموقف هو الانزواء والهروب من العالم والتشكي من وضعية الإنسان فيه، وبالتالي، الجنوح إلى تضخيم الفردية والذاتية، تضخيم «العارف» لـ «أنا» هُ. ينطلق هذا الموقف، أول ما ينطلق، عن القلق والشعور بالخيبة إزاء الواقع الذي يجد «العارف» نفسه فيه: الواقع الذي يعيش فيه كنفس مقيدة في بدن، وكفردية مؤطرة في مجتمع؛ حيث لا يلقى إلّا ما ينغّص ويكد، إلّا ما يجعله يشعر بأنه محاصر ومستبعد، فيبدو العالم له شراً كله، وتصبح مشكلته الأساسية، بل الوحيدة هي

---

(١) علي حرب، **التأويل والحقيقة: قراءات تأويلية في الثقافة العربية**، ط١، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٥، ص ٢٧٣.

مشكلة الشر في العالم: لماذا كان العالم يحتوي على الشر؟ لماذا يطغى فيه الشرط وما مصدره»[1]. وخلص إلى أن «الموقف العرفاني كان دائماً موقف هروب من عالم الواقع إلى عالم «العقل المستقيل» كلما اشتدت وطأة الواقع على الفرد الذي لا يعرف كيف يتجاوز فرديته، ويجعل من قضيته الشخصية قضية جماعية وإن لزم الأمر قضية إنسانية»[2]. وذلك انطلاقاً من أن الموقف العرفاني هو «موقف سحري: يلغي العالم ليجعل من «أنا» العارف الحقيقة الوحيدة، هو يعتبر العالم شراً كله ليجعل من «أنا» هُ ومن «أنا» هُ وحده «نفحة» الخير الإلهي الوحيدة في العالم»[3].

وعلى ضوء تصور الجابري المتقدم، قاد حربه ـ التي اعتبرها دفاعية ـ على العرفان؛ إذ اعتبر أن «العرفان يلغي العقل... ومن حق العقل أن يدافع عن نفسه»[4].

إن هذا التصور الذي يقيمه الجابري حول العرفان، هو ـ كما يبدو بوضوح ـ موقف نقدي، يتخذ فيه موقفاً سلبياً مناهضاً للعرفان، هدف من خلاله ـ حسب قوله ـ الكشف عن «حقيقة آليته كمنهج

(١) بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مرجع سابق، ص ٢٥٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٥٩

(٣) المرجع السابق، ص ٣٧٩.

(٤) المرجع السابق نفسه.

وحقيقة تصوراته كروية»[1]. علماً بأن موقف الجابري ينبع في الأساس من موقف أعم، تجاه العقل العربي، أعلنه في ثلاثية نقدية، أطلق عليها «نقد العقل العربي».

الثاني: ويمكن اعتبار الكاتب اللبناني علي حرب من أبرز المؤسسين له، وهو موقف يتعارض إلى حدّ كبير مع تصور الجابري؛ إذ إنه اعتبر أن قراءة الجابري «قد آلت إلى استبعاد إنجازات فكرية رائعة من دائرة العقل والعقلانية، ممثلة بالفكر الصوفي والإشراقي، بشكل خاص»[2].

وقد صرّح علي حرب بموقفه المخالف للجابري في قراءته النقدية لفكر الجابري. وفي هذا الصدد قال: «وفيما يختص بالجابري، فإني أخالفه من هذا المنطلق بالذات، أي لكونه حاول أن يقصي من دائرة العقل والمعقولية قارة معرفية بكاملها ممثلة بالفكر الصوفي»[3].

فعلي حرب، يرى أنه لا يصح النظر إلى العرفان على أنه نقيض للعقل، ولكنه «تعبير عن مأزق هذا العقل الذي لم تتح له إمكانية أن يتعقل ما يحصل ويحسن ويرغب»[4] في حين أن الخطاب العرفاني

---

(١) المرجع السابق نفسه.

(٢) علي حرب، **نقد النص**، سلسلة النص والحقيقة (١)، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٣، ص ٩٣.

(٣) المرجع السابق نفسه.

(٤) **التأويل والحقيقة: قراءات تأويلية في الثقافة العربية**، مرجع سابق، ص ٢٨٨.

«يكشف ما يحجبه الخطاب الفلسفي من أوجه الكائن، ومن ثم يكشف عن اللامعقول الذي ينطوي عليه العقل الفلسفي»[1]؛ ولذا، فإن العرفان في نظره يمثل خرقاً للخطاب الفلسفي الماورائي من وجوه عدة، ذلك أن العرفاء «هم الذين اختصوا بالتأويل والغوص على الباطن أكثر من غيرهم من الفرق، فإن العرفان الصوفي يمثل في نظرنا المنهج التأويلي بامتياز. فمع العرفان ـ بما هو تأويل ـ يتقاطع البيان والبرهان، والحدس والاستدلال، والوحي والنظر.. وبه يتصالح الرمزي والواقعي، ويطل الظاهر على الباطن، ويظهر الحق في الحقائق، ولذا نرى أن العرفان (...) ليس "استقالة العقل" كما قد يظن، وإنما هو في الحقيقة تأملات الفكر و "فتوحات" العقل»[2].

وفي هذا الإطار، يشدّد علي حرب على أن المسألة هي «كيف ننظر إلى الأصل وننهج في فهمه»[3]، ويعلن أنه يميل «إلى أن التعارض إنما هو في النهاية تعارض بين ضربين من العقول: عقل مغلق وعقل منفتح»[4]. وبذلك يبدو علي حرب من المدافعين بحماس عن العرفان، بوصفه عقلاً منفتحاً، ويدعو إلى عدم الحصرية والانغلاق على العقل؛ إذ لا مانع برأيه من النظر إلى تداخل طريقي العرفان والعقل.

---

(١) **نقد الحقيقة**، مرجع سابق، ١٩٩٣، ص ١٠٠.

(٢) **التأويل والحقيقة: قراءات تأويلية في الثقافة العربية**، المرجع السابق، ص ١٤.

(٣) المرجع السابق نفسه.

(٤) المرجع السابق، ص ١٥.

الثالث: ونستطيع القول بأن الكاتب الأستاذ خليل أحمد خليل، قد عارض فيه كلا التصورين المتقدمين؛ إذ اعتبر أن ثمة مستويات لحقول عقلنا الإنساني، رافضاً فكرة ثنائية العقل التي توسلها الجابري من بعض الغربيين، فكتب في هذا الصدد: «في تكوين العقل العربي يستعين م. ع. الجابري، بالعدة الفلسفية الإنسانية والتقنوية العربية ليخوض معركته ـ معركة استقالة العقل لا معركة استقلال العقل العربي في القرن العشرين ـ فيتوسل لالاند La lande في تمييزه بين عقل مكوِّن (فاعل) وعقل متكوّن (قابل)، وبهذه الثنائية التي رفضها ابن رشد ـ وهو ابن عقل أيضاً ـ حين أعلن وحدة العقل والعاقل والمعقول في عملية المعاقلة، يسعى الجابري إلى تحديد هوية العقل»[١].

ويضيف في مقطع آخر: «إننا في هذا السياق لا ندعي دفاعاً عن حضارتنا المشتركة، ولا ندعي لنفسنا عروبة وإسلاماً أكثر من الجابري وسواه، بل لتوخي دقة في النظر والتحليل والتوليف، استناداً إلى معطيات تكوينية، وإلا كيف يمكن فهم «تكوين عقل عربي»، إذا خفض على طريقة الجابري خفضاً «فقهياً»، يدّعي أنه فلسفي، والفلسفة تساؤل وتعارف شمولي؟ عندنا أن العقل يُطلق وأنه هو المكوِّن / المتكوّن، الذي ليس كمثله سوى ما يولد منه، علماً وفهماً وفناً»[٢].

---

(١) **العقل في الإسلام**، مرجع سابق، ص ٧٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٨٣.

ويخلص خ. أ. خ إلى أن عقلنا الجسدي واحد «وحقول معرفته ونتاجه العلمي، متنوعة ومتكاثرة»[1]. وعلى ضوء ذلك، لم يجد ثمة ما يمنع من توظيف العقل في حقول متعاركة يكون منها الحقل القدسي.

فبرأيه «لا خلاف بين العقل الإنساني الموظف تارة في حقل قدسي، وتارة في حقل دنيوي، حول القول: إن العقل بأوسع معنى هو «أصل الإنسان» أو هو الإنسان مؤصلاً كنوع (...) فعقل الإنسان قابل للتوظيفين معاً. وهذا يكشف لنا ما يلف «مولد العقل» من توهيمات أو تمثلات زائفة، يتجلى بعضها في خرافات وأساطير متعالمة، ويتجلى بعضها الآخر في اعتقادات شعبية، شفهية، دهماوية أحياناً، فمن قال إن عقلنا يكتفي بما يبتدع من معلومات، وبما يستكشف ويطبق من معارف وعلوم دنيوية، فيغض الطرف، وهما، عن الحقل الآخر، الحقل القدسي؟ والقول نفسه يصح على من يظن أن عقلنا، المتنوع النشاطات، الحرّ في تنويع نشاطاته، ويمكنه الاكتفاء بما يترامى إليه من معارف المجال الديني، فينحصر فيه، وينقلها عنه دون سواه، المسألة أبسط من ذلك كله. إن عقلنا لا حصري، لا إكراهي (هذا، في رأينا، أحد معاني الآية الكريمة: لا إكراه في الدين) إنه عقل حر، مستقل في توظيفاته، كما نراه تماماً في توظيفاته المعرفية التاريخية المعاشة...»[2].

وكما أنه عارض الجابري في ما تم ذكره، عارض خ. أ. خ علي

---

(١) المرجع السابق، ص ٩.

(٢) المرجع السابق، ص ١١.

حرب في النظر إلى تداخل العقلين وتشاركهما، وأن يكون الواحد منهما يفضي إلى الآخر، فإنه على الرغم من تبنيه لفكرة إمكانية توظيف العقل في حقول متنوعة، وقابليته الاشتراك بين العقلين العلمي والاعتقادي، اعتبر أنهما لا يشتركان في إجابات مشتركة واحدة؛ بحيث إنه، في رأيه، «قد يشترك العقلان العلمي والاعتقادي في زمن، في طرح سلسلة من التساؤلات المشتركة: ما، لما، أي، أين، أيان، متى، كيف، الخ.. لكنهما لا يشتركان في إجابات مشتركة واحدة/ متواحدة، بسبب من مضي العقل العلمي بعيداً في اختبار حقيقة الاستفهام، الاستجواب والجواب؛ حيث يكون اليقين «برهان حقيقة»، بينما يكتفي العقل الاعتقادي بالمصادرة على السؤال الواحد، واعتباره جواباً بلا تحقق واختبار، وتصديق الجواب ـ إذا وجد ـ دون تيقن برهاني من صدقيته أو مصاديقة»[١]. وعليه، فإن خ. أ. خ، بالرغم من رفضه لثنائية العقل، وبالتالي، تمسكه بوحدة عقلنا الجسدي، ميّز بين مستويات في حقول عقلنا العربي، فدعا إلى الأخذباسباب العقل العلمي، ونبذ مبدأ حصرية العقل في الحقل القدسي.

مهما يكن من أمر، بوسعنا التسليم من زاوية تصنيفية بأن العرفان ينتمي إلى الحقل المقدس، فكراً واعتقاداً معرفياً، وممارسة وسلوكاً عملياً، وذلك استناداً إلى التصنيف الاجتماعي ـ السابق الذكر ـ القائم على توزيع الأمور بأجمعها، سواء كانت فعلية أو معرفية، إلى صنفين: «المقدس والنافل». فإن الحقل العرفاني في

---

(١) المرجع السابق، ص ٣٣.

طبيعته حقل قدسي، وبالتالي، فإن ما يعنى بقراءته هو المقدس، وما يتولد من قراءته معرفياً، إنما ينتمي إلى المقدس؛ نسبة للحقل المقروء، على اعتبار أن العرفان هو علم بأسرار الحقائق الدينية، وما يعنيه في الأساس هو الوجه الإلهي من المقدس، دون أن ينفي أنه يعنى أيضاً بالوجه البشري من المقدس، على اعتبار أن الوجه البشري، يمثل امتداداً، ومظهراً، ووجوداً للوجه الإلهي، وتلك ميزة يعتز بها العرفان، وحسب تحديد الخميني، فإن «موضوع الفلسفة مطلق الوجود من الحق تعالى إلى آخر مراتب الوجود، وموضوع علم العرفان والعرفان العلمي الوجود المطلق أو... الحق تعالى، ولا بحث له في غير الحق وجلوته (مظهره) الذي ليس غيره... إذا بحث كتاب أو عارفٌ عن شيء غير الحق فلا الكتاب عرفان ولا القائل عارف (...) وإذا نظر فيلسوف في الوجود بالشكل الذي هو عليه وبحث ذلك، فنظره إلهي، وبحثه عرفاني»[١].

فالعرفان ـ كما يفهمه الخميني ـ يقوم على مبدأ فلسفي رئيسي، أشبه ما يكون بمسلمة معرفية لدى الغالبية العظمى من مشاهير العرفاء، وبصفة خاصة، ممن ارتبطت مناهجهم في هذا الميدان بصبغة فلسفية، وهذا المبدأ هو المشهور ـ كما سبق أن ذكرنا ـ بنظرية «وحدة الوجود»، وهي نظرية، وضع قواعدها النهائية الفيلسوف الإسلامي الكبير صدر الدين الشيرازي، كما سبق أن ألمحنا، وهي نظرية تنسب إرهاصاتها الأولى إلى الحكماء الفرس،

---

(١) بلسم الروح، مرجع سابق، ص ٤٥.

وانتهت في صيغتها الأخيرة عند الشيرازي؛ الذي طورها، وأحكم قواعدها، ونقل نيكلسون أن أبا يزيد البسطامي «هو الذي أدخل في التصوف الإسلامي فكرة وحدة الوجود؛ التي كانت ذائعة ذيوعاً عظيماً في أنحاء فارس حتى زمن الساسانيين، وهذه النزعة الفارسية الهندية، وأعني نزعة وحدة الوجود، من خصائص التفكير الشرقي، كما أن النزعة «الثيوسوفية» (النزعة نحو معرفة الله) من خصائص الفكر اليوناني»[١].

لكن بعض مصنفي التصوف المعاصرين، رأى أن هذه النظرية، أي نظرية وحدة الوجود، لم تكن معهودة لدى مشايخ الصوفية، وإن ما كان قائماً حتى عهد ابن عربي، لم يكن سوى حالة وجدانية، تعبر عن نحو من الانشداد لدى العارف باتجاه الحق تعالى، ويطلق على هذه الحالة «الوحدة الشهودية»، فإن «الأقوال المأثورة عن أبي يزيد البسطامي والحلاج، بل عن ابن الفارض المعاصر لابن عربي في نظري دليلاً على اعتقادهم في "وحدة شهود" لا في "وحدة وجود"، وفرق بين فيض العاطفة وشطحات الجذب وبين نظرية فلسفية في الإلهيات»[٢].

في كل الأحوال، إن هذه النظرية الوجودية التي يقوم عليها العرفان عند الخميني، شيمة الشيرازي، هي عبارة عن نظرية انطولوجية، تطمح في الأساس إلى تأسيس فهم معرفي بحقيقة

---

(١) في التصوف الإسلامي وتأريخه، مرجع سابق، ص ٢٤.

(٢) أبو العلا عفيفي، فصوص الحكم للشيخ الأكبر محي الدين بن عربي والتعليقات عليه، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٠، ج١، (المقدمة)، ص ٢٥.

الوجود المطلق، الحق المقدس، وبالتالي، ترمي إلى وضع رؤية اعتقادية خلاصية للإنسان الكائن، وبوسعنا القول، إن هذه الرؤية، وإن كانت تتأسس في الأصل على مبادئ فلسفية ثابتة، إلّا أنها ليست نسخة عن الرؤية الفلسفية؛ التي أصّلها وطورها الفلاسفة المسلمون، حول الوجود، كما قد يتوهم متوهم، فهي رؤية أخرى، ونظرية مختلفة إلى حد كبير عن الرؤية الفلسفية، وأسسها النظرية، القائمة على «البحث» و «النظر» وإقامة الأدلة والأقيسة البرهانية، وعلى حد تعبير صدر الدين الشيرازي: «فإن هؤلاء الأكابر العرفاء، وصلوا إلى مقام المعرفة والشهود، لا بتركيب المقدمات والحدود، ومحافظة الضوابط القياسية، ومراعاة القوانين التصورية والتصديقية، بل بالقلب السليم والفطرة الصافية، والتوجه التام، والخشوع، والإنابة»(١).

وتعتبر نظرية وحدة الوجود العرفانية في الصيغة التي يقدمها الخميني، ومن قبلُ صدر الدين الشيرازي، بمثابة دمج بين طريقين، ظلا لوقت طويل متعارضين ومتنابذين، تقوم إحداهما على البحث والنظر، انطلاقاً من مبدأ أن الوجود متعدد ومتكثر، وأن حقائق الموجودات متباينة، أو على الأقل متمايزة في حقائقها وذواتها، وهي طريقة الفلاسفة المسلمين، وتعرف بنظرية تعدد «الوجود والموجود». أما الأخرى، فتقوم على الكشف والمعاينة القلبية،

---

(١) صدر الدين الشيرازي، إيقاظ النائمين، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرنسكي، طهران، ١٣٦١، ص ٤.

وتنطلق من أن الوجود الحقيقي منحصر في الذات الإلهية المقدسة، ولا وجود حقيقي لسواه، وأن إطلاق صفة الوجود على ما دونه، إنما هو من قبيل المجاز اللفظي، وهي طريقة الصوفية الأوائل، وتعرف بنظرية «وحدة الوجود والموجود».

فنظرية وحدة الوجود عند الخميني، لا ترى أي تعارض بين الطريقين، بل على النقيض من ذلك ترى أن ثمة تقارباً قوياً بينهما، وأن في الإمكان دمج الطريقين في منهج ورؤية موحدين؛ بحيث يؤسس العرفان رؤيته على ما تنتجه الفلسفة العقلية من مطالب، وما تتخذه من مبادئ وثوابت معرفية، خاصة بموضوع الجانب الإلهي - وسيأتي الحديث عن ذلك في محله.

أما التعارض القائم بين الطريقتين «العقلية» و «الكشفية» حول حقيقة الوجود، بأنها واحدة أو متعددة، فقد تمكن صدر الدين الشيرازي من إقامة حال من المصالحة، وبالتالي، المزاوجة بين هاتين الرؤيتين، من خلال تأسيس نظرية متطورة في الوجود، ترى أن الوجود متعدد في عين كونه واحداً، وأن الوجود واحد ولكنه ذو مراتب متكثرة / متنوعة ومتفاوتة، كمالاً ونقصاً، تماماً كعقلنا الواحد في علاقته مع حقوله المعرفية المتنوعة / المتكاثرة، فإن تنوعها وتكثرها جراء خصائص معارفها، لا يفضي الى القول بتعدد عقلها، فإن العقل والعاقل والمعقول - كما أعلن ابن رشد - هم واحد في الحقيقة، وكذلك الوجود أيضاً، فإنه على الرغم من تعدده وتنوعه وتفاوت مراتبه، هو في الواقع واحد، ذلك - كما يقول الخميني «أن

الاشتراك المعنوي الذي هو روح وحدة الوجود، لا ينافي أن يكون للوجود مراتب، بل كون الحقيقة ذات المراتب، يؤكد الوحدة الحقيقية»[1].

فلا استقلالية، ولا انفصال لمراتب الوجود المتنوعة عن بعضها البعض، والاستقلال الوحيد في الوجود هو للوجود المطلق، القائم بذاته، كما أن معارف العقل ليست مستقلة ولا منفصلة، وأن العقل هو المستقل، والقائم بنفسه.

كتب الخميني «إن الوجود المفاض ليس له مهية، بل هو وجود محض متعلق بالواجب تعالى، وربط محض، وتعلق صرف، ومعنى حرفي، وبهذا المعنى يفرق بينه وبين الواجب تعالى. فإن الواجب قيوم بذاته، مستقل في هويته، والوجود العام المتقوّم به ذاتاً صرف الاحتياج ومحض الفاقه»[2] وتعرف هذه النظرية بنظرية «الوحدة في عين الكثرة».

ونلفت في هذا الإطار إلى أن ما يعني هذه النظرية في الدراسة هو الوجود المطلق بمستواه العيني الخارجي لا بمستواه المفهومي الذي تختص الفلسفة بتناوله ودرسه، يقول الخميني: فالإطلاق الذي نحن بصدد ثباته للحق تعالى هو عين الوجود الصريح الخارجي الذي لا تعيّن له، ولا ماهية، بل هو نور محض، وحقيقة خالصة (...) وأما الإطلاق المفهومي، فهو خارج عن حقيقة الحق عند الكل وليس

---

(١) تعليقات على شرح فصوص الحكم ومصباح الأنس، مرجع سابق، ص ٢٧٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٨٧.

أحد يتفوه به»[1].

ولهذا، كما يبدو واضحاً، تختلف طريقة العرفان، وفق هذا المنظار، عن طريقة الفلسفة في فتح أبواب المعرفة إلى حقله، ولذلك بالضبط شكل العرفان، في خطابه، خرقاً للخطاب الفلسفي، لاسيما في تجاوزه لإطار البحث والنظر الذهني البحث في تناول قضايا الوجود، الذي يحكم الخطاب الفلسفي وخروجه من الفضاء الأنطولوجي إلى فضاء الفعل والممارسة الخارجية، بما يجعله أقرب إلى الحقيقة من البحث الذهني؛ لأنه متحقق فيها؛ ذاك أنه إذا كان يبحث في الوجود المطلق، فإنه ينطلق من ذاته ومن نفسه؛ لأن ذاته هي مرآة لهذا الوجود، فإن «شهودنا للحق شهود أنفسنا»[2] كما أنه يمكن له أن يراه ويشاهده في ما يحيط به في الوجود الكائن فيه، وفي تأمله في فضاءات الوجود، «فالعارف بالله يشاهد الحق في جميع الأمكنة والأحياز، ويرى الكل كعبة الآمال ووجهة جمال المحبوب وخارجاً عن التقييد بمرآة دون مرآة، ويقول: ما رأيت شيئاً إلّا ورأيت الله فيه ومعه»[3].

إن العارف، كما يقدمه الخميني، ينطلق في كشفه المعرفي من نزوع داخلي إلى الكمال، متجذر فيه، أساسه الفطرة التي أودعها

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٦٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٥.

(٣) الخميني، سر الصلاة أو صلاة العارفين، عرّبه وعلّق عليه العلامة أحمد الفهري، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، (د. ت)، ص ١٣٨.

الخالق في مخلوقاته؛ إذ أنه يسعى إلى تحقيق كماله المعرفي والوجودي، عبر اقترابه من أفق الوجود المطلق؛ ذاك «أن من الأمور الفطرية التي جبلت عليها سلسلة بني البشر بأكملها، بحيث إنك لن تجد فرداً واحداً في كل المجموعة البشرية يخالفها، وأن العادات والأخلاق والمذاهب والمسالك وغيرها، لا يمكن أن تبدلها، ولا أن تحدث فيها خللاً، إنها «الفطرة التي تعشق الكمال»....

فكل يجد معشوقه في شيء، ظاناً أن ذلك هو الكمال وكعبة الآمال، فيتخيله في أمر معين، فيتوجه إليه، ويتفانى في سبيله تفاني العاشق... فجميعهم يسعون نحو الكمال... ولكن لا بدّ أن نعرف أنه على الرغم من هذا الذي قيل، فإن حب هؤلاء وعشقهم ليس في الحقيقة لهذا الذي ظنوه بأنه معشوقهم، وإن ما توهموه وتخيلوه ويبحثون عنه ليس كعبة آمالهم؛ إذ لو أن كل واحد منهم رجع إلى فطرته لوجد أن قلبه في الوقت الذي يظهر العشق لشيء ما، فإنه يتحول عن هذا المعشوق إلى غيره إذا وجد الثاني أكمل من الأول، ثم إذا عثر على أكمل من الثاني، ترك الثاني وانتقل بحبه إلى الأكمل منه، بل إن نيران عشقه لتزداد اشتعالاً حتى لا يعود قلبه يلقي برحاله في أية درجة من الدرجات، ولا يرضى بأي حدّ من الحدود...

إذاً، فنور الفطرة قد هدانا إلى أن نعرف أن قلوب جميع أبناء البشر... تتوجه قلوبهم بالفطرة إلى الكمال الذي لا نقص فيه، فيعشقون الكمال الذي لا عيب فيه ولا كمال بعده، والعلم الذي لا جهل فيه، والقدرة التي لا تعجز عن شيء، والحياة التي لا موت فيها،

أي أن «الكمال المطلق» هو معشوق الجميع، جميع الكائنات والعائلة البشرية يقولون بلسان فصيح واحد، وبقلب واحد: إننا نعشق الكمال المطلق، إننا نحب الجمال والجلال المطلق، إننا نطلب القدرة المطلقة، والعلم المطلق. فهل هناك في جميع سلسلة الكائنات، أو في عالم التصور والخيال، وفي كل التجويزات العقلية والاعتبارية، كائن مطلق الكمال ومطلق الجمال، سوى الله تقدست أسماؤه، مبدأ العالم جلّت عظمته...

إذن يستوجب عشقك الحقيقي معشوقاً حقيقياً، ولا يمكن أن يكون شيئاً متوهماً متخيلاً؛ إذ إن كل موهوم ناقص. والفطرة، إنما تتوجه إلى الكمال. فالعاشق الحقيقي والعشق الحقيقي، لا يكون من دون معشوق، ولا يكون غير الله الكامل معشوقاً تتجه إليه الفطرة. فلازم تعشق الكمال المطلق وجود الكمال المطلق»(١).

وهكذا، فإن موقف العارف الذي تدفعه إليه فطرته إلى رفع النقص الذي يعانيه، وبالتالي، تحقيق الكمال المطلق الذي لا يتوفر لشيء سوى الله تعالى، إذا كان يعبر عن حال من القلق والشعور بالرغبة في إزاحة العجز عن ذاته، ورفض الوضعية التي يعيشها في ظل ما يحيط به من شرور يحتوي عليها العالم الذي فيه يعيش، فإن حال القلق والشعور بالرغبة المذكورتين، إنما يعبران عن وضعية أصيلة في الكائن البشري، شكلت حافزاً أساسياً له، منذ أن وجد في

---

(١) **الأربعون حديثاً**، مرجع سابق، ص ١٧٧ وما بعدها.

هذه الحياة، للارتقاء والتكامل، وبالتالي تثبيت ولايته في إدارة شؤون واقعه ووجوده، سواء على صعيد واقعه الذاتي أو على صعيد واقعه الاجتماعي العام، وإن في أطروحة التحقق في الكمال المطلق، ما يعبر عن تلك الرغبة الجامحة لدى العارف، بوصفه إنساناً، في إزالة كل أسباب النقص والعجز التي تلفه في واقعه وشروط الطبيعة التي يخضع لها، وبالتالي يعبر عن الرغبة الجامحة في امتلاك القوة التي تمنحه القدرة على التحكم في واقعه، وفرض شروطه على الطبيعة وإخضاعها لها عوضاً عن شروطها، فيشهد على هذه النزعة الإنسانية المحاولات الحثيثة من قبل الشعوب، قديمها وحديثها، لوضع أطروحات نظرية، وتوفير الإمكانات والقدرات الهائلة من أجل الارتقاء بمستوى مجتمعاتها، وبالتالي التخلص من مشكلاتها التي تعاني منها، وهكذا بالنسبة للإنسان العارف، فإن التحقق بالكمال المطلق، المستمد من الحق، هو السبيل الأول والأساس، إن لم يكن الأوحد، لإخضاع الواقع إلى سلطان البشرية.

ومن أبرز الشواهد في نص الخميني على ذلك ما ذكره في رسالته التي بعث بها إلى الرئيس الروسي ميخائيل غورباتشوف إثر إعلان الأخير ما يسمى بإصلاحات «البيرسترويكا»، فقد جاء في نص تلك الرسالة «حضرة السيد غورباتشوف، الواجب هو التوجه نحو الحقيقة، إن مشكلة بلدكم الأساسية، لا تكمن في مشكلة الملكية والأزمة الاقتصادية وقضية الحرية، بل إن مشكلتكم الأساسية هي فقدان الإيمان الحقيقي بالله، وهي نفس مشكلة العالم الغربي التي

قادته إلى الانحطاط والطريق المسدود أو ستجره إلى ذلك»[١].

وبخلاصة، فإن العرفان يجد في المقدس حلاً لكافة المعضلات الإنسانية التي تعاني منها، فإلى جانب أنه موقف فردي، يتخذه فرد، ويعلن عنه، فإنه في جانب آخر منه موقف إنساني، يعبر عن نزعة كامنة في داخل كل فرد من أفراد البشرية، أي نزعة الكمال والارتقاء. فالعرفان ليس مجرد سلوك، يتوخى العارف من خلاله تحقيق معارف، وتحصيل فهم ووعي في قضايا تتصل بحقله المقدس، بل هو، كسواه من العلوم، يهدف إلى تقديم أطروحة خلاصية لحل المشكلات غير المتأصلة التي تعترض الإنسانية في وجودها، فهو رؤية معرفية، وسلوك معرفي واجتماعي في آن، ولسوف يأتي الحديث حول بعض مظاهر العرفان في جانبه الاجتماعي إلى جانب المظهر المعرفي فيه، وذلك في فصول تالية، على أن نمهد قبل ذلك، في الفصل التالي، من خلال تحديد إطار الحقل العرفاني، الذي من غير الممكن إغفاله؛ نظراً للارتباط الشديد الذي يجمع بين الجانب المعرفي والجانب الاجتماعي في هذا الحقل، كما هو الحال في الترابط بين الاجتماعي والمعرفي في حقول أخرى.

---

(١) الإمام الخميني، **ريادة الفقه الإسلامي ومتطلبات العصر**، دار الهادي، بيروت، ١٩٩٢، ص ٨٢.

الفصل الثاني

حقول المعرفة

لا مراء في أن لكل علم حقله المعرفي الذي يخصه، وينفرد في درسه، وفي وعيه وفهمه، وعلى حدود هذا الحقل، وعلى أطرافه يقف علمه الخاص وينتهي، فلا يتعداه ولا يتجاوزه؛ حيث تبدأ حدود لحقول علمية أخرى، وإن حدود العلم (أي علم) تتسع أو تضيق تبعاً لسعة حقله أو ضيقه.

إن السمة العامة لحقول علومنا الحياتية المعاصرة، العلمية / الاختبارية والإنسانية على تفاوت مساحاتها / مسافاتها، سعة وضيقاً، محدودة ونسبية، بعيدة عن الإطلاقية. والمعارف الناشئة منها نسبية، محدودة كذلك، حيث «إن المعارف الإطلاقية لم تعد تحظى بغير قيمة مرجعية، ولم تعد تضطلع بغير دور توثيقي، دور السجل المحفوظ؛ ذاك أن مدينة العلوم التقنية ذات أبواب جديدة تماماً، وترتكز على إلغاء لاهوتية المطلق. فهي تُعد مدنية أو حضارية بقدر ما يكون أساسها منها وفيها، أي بقدر ما تؤسس نفسها بنفسها، بالنسبة إلى مرجعية ذاتية، لا بالنسبة إلى أية مرجعية

خارجها»[١].

في مستوى المعالجة الاعتقادية اللاهوتية، فإن الحقل / المجال / الفضاء المعرفي، رحب، واسع / مطلق، بوصفه مقدساً، وحال معارفه كذلك مطلقة، غير محدودة أو مقيدة، تكتسب إطلاقيتها من إطلاق المتعالي / المقدس المنسوبة إليه، وقد سبق الحديث في الفصل الماضي، أن العرفان ينتمي إلى صنف المقدسات، وإن هذه القدسية تضفى على الوجود برمته، ولو في وجه من وجوهه.

وعلى ضوء تلك، تبدو الإجابة واضحة حول انتماء هذا الحقل وهويته المعرفية إلى المقدس. كما أنه لم تعد ثمة حاجة ماسة إلى إعادة طرح التساؤل الإشكالي القائل: كيف يمكن لنا أن نقرأ المقدس أو ما ينتمي إلى المقدس بعلم نافل مخبري / اختباري؟ فقد أجبنا عن ذلك فيما مضى، ولكن ثمة حاجة أكيدة، ونحن في مجال مقروئية الخطاب العرفاني، وفي حقله المعرفي، إلى تسليط الضوء على الحدود المرسومة للحقل العرفاني، أعني «الوجود المطلق».

وفي هذا الصدد كتب الخميني: «العلم الإلهي موضوعه الحق من حيث ارتباطه بالخلق، وارتباط الخلق به، أي من حيث الارتباطين، ومباديه الأسماء الذاتية، وباقي المباحث مسائله، كعلم الأسماء الصفاتي، والأسماء الأفعالي، أحكامها وارتباطها الناتجة للحضرات الخمس»[٢].

---

(١) العقل في الإسلام، مرجع سابق، ص ٢٨.

(٢) **تعليقات على شرح فصوص الحكم ومصباح الإنس**، مرجع سابق، ص ١٥٧.

فحدود الحقل العرفاني، إذن، تمتد على امتداد الوجود المطلق المتفاوت المراتب، الذي يربط بينها علاقة المطلق بالمقيد، أو الغائب بالشاهد، أو ـ وفق التعبير الاجتماعي ـ بين المقدس والنافل.

لقد جرت عادة العرفاء تقسيم الوجود إلى مراتب خمس، واعتبروا أن هذه المراتب بالرغم من تعددها وتفاوتها، يعبر عنها معنى واحد هو «الوجود» وأنها تعبر جميعها وتفصح عن «الوجود المطلق» الذي تجلت منه، مستندين في ذلك إلى نص قرآني متين هو قوله تعالى: ﴿**هو الأول والآخر والظاهر والباطن، وهو بكل شيء عليم**﴾ [الحديد: ٣٠].

وقد كتب الخميني في معرض تعليقه على هذه الآية: «فقد علم العارف بالمعارف الحقة لأصحاب المعرفة واليقين، والسالك لطريق أصحاب القلوب والسالكين أن منتهى سلوك السالكين وغاية آمال العارفين هو فهم هذه الآية الشريفة المحكمة»[١].

وقد جرى الخميني على أثر العرفاء في ذلك، فوضع ما يشبه رسماً أو هرماً نظرياً للوجود، قوامه المراتب الخمس التالية:

الأولى ـ الهوية الغيبية: ويعبر عنها «الوجود المطلق» لا بشرط، و«الهوية الغيبية» و «العنقاء المغرب» و «غيب الغيوب» و «الباطن المطلق» و «الوجود الصرف». أما حكمها فهو ـ كما يقول الخميني ـ «إن الهوية الغيبية والعنقاء المغرب المستكن في غيب الهوية... في

---

(١) **الأربعون حديثاً**، مرجع سابق، ص ٥٩٦ ـ ٥٦٧.

عماء وبطون، وغيب وكمون، لا اسم لها في عوالم الذكر الحكيم، ولا أثر لحقيقتها المقدسة في الملك والملكوت، ولا رسم، منقطع عنها آمال العارفين، وتزلّ في سرادقات جلالها أقدام السالكين، محجوب عن ساحة قدسها قلوب الأولياء والكاملين، غير معروفة لأحد من الأنبياء والمرسلين، ولا معبودة لأحد من العابدين والسالكين الراشدين، ولا مقصودة لأصحاب المعرفة والمكاشفين، حتى قال أشرف الخليقة أجمعين (ما عرفناك حق معرفتك، وما عبدناك حق عبادتك)»[١].

الثانية ـ الذات الأحدية: وهي الذات الإلهية الأحدية، التي يعبر عنها بكلمة «الله» تعالى، كما يعبر عنها بعبارات أخرى مثل: «الاسم الأعظم» و «الفيض الأقدس» و «الاسم الجامع» و «التعيّن الأول» و«برزخ البرازخ» و «المرتبة الأحدية».. الخ.

والذات الأحدية، في نظر الخميني، هو خليفة الهوية الغيبية في ظهور العوالم الوجودية اللاحقة، كما أنه المظهر الأول للهوية الغيبية التي يفصح عنها، وبتعبير أدق هو التجلي الأول للهوية الغيبية بمظهر الأحدية التي لا تعدد فيها، وواسطة هذه الهوية في تجلي العوالم الأخرى.

الثالثة ـ الأسماء والصفات: وهي الأسماء والصفات المنسوبة إلى الذات الإلهية الأحدية، ويعبر عنها أيضاً بعبارات متعددة مثل:

---

(١) **مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية**، قدم له السيد أحمد الفهري، مؤسسة الوفاء، بيروت، ١٩٨٣، ص٨.

«التجليات النـورية» و «الفـيض المـقدس» و «المـرتبة الواحـدية».
والأسماء والصفات عبارة عن تجليات الهوية الغيبية بواسطة الذات الأحدية (الاسم الأعظم)، وعبر عنها لذلك «التعيّن الثاني»؛ نظراً لأنها تلي الذات الأحدية في التجلي في الوجود، وتمثل مرآة تعكس صورة الذات الأحـدية، رغـم تـعددها، فـهي «مـرآة يـتجلى فـيها عكسـها، فـالتعينات الصـفاتية مـرائـي انـعكاس ذلك النـور العـظيم ومـحل ظهوره»[1].

الرابعة ـ الأعيان الثابتة: وهـي عـند الخـميني: «تـعينات الأسـماء الإلهية، والتعيّن عين المتعيّن وغيره في العقل كما أن المـاهية عـين الوجود في الخارج وغيره في العقل»[2].

وهذه الأعياء إنما «تحصل بالتجلي الثاني للفيض الأقدس، وهو التجلي بالألوهية في الحضرة العلمية»[3] وذلك بـواسـطة الأسـماء والصفات، ولذا فهي تجليات لاسم الله الأعظم باعتبار أنـها تـجلّ له بواسطة الأسماء والصفات، وتجليات للأسماء والصفات باعتبار أنها التعيّن المباشر لها.

الخامسة ـ الأعيان الخارجية: وهـي تـجليات الأسـماء والصـفات الإلهية في الأعيان المادية الخارجية (العالم الحسي) بواسطة الأعيان الثابتة، ويعبرون عنها بـعبارات مـختلفة مـثل: «الظـل» و «الحـجب

---

(١) المرجع السابق، ص ٣٨.

(٢) المرجع السابق، ص ١٥.

(٣) المرجع الساق، ص ٥٢.

الظلمانية»، و «الزيبق خلف المرآة» و «المرتبة الوحدانية»،.. الخ، «فما كان قابلاً في الحضرة العلمية للوجود الخارجي تعلق به الفيض المقدس، وما لا يكون قابلاً لم يتعلق به، إما لعلو الممتنع وعدم الدخول تحت الاسم الظاهر وإما لقصوره، وبطلان ذاته، وعدم قابليته، فإن القابل من حضرة الجمع. فعدم تعلق القدرة بالممتنعات العرفية والذوات الباطلة من جهة عدم قابلتيها لا عدم القدرة عليها وعجز الفاعل عن إيجادها، تعالى عن ذلك علواً كبيراً»[١]، فظهور الأعيان الخارجية يتوقف على ثبوتها في العلم الإلهي، بما يسمى بالأعيان الثابتة التي «لولاها لما ظهرت عين من الأعيان»[٢].

المراتب الخمس المتقدمة تمثل هرم الوجود المطلق، المتفاوت في طبيعة ظهوره وتجليه، ولما كانت الهوية الغيبية التي هي الوجود الأصيل الذي يتجلى منه سائر مراتب الوجود، من الاسم الأعظم (الله تعالى) إلى الوجود الخارجي، مروراً بالأسماء والصفات والأعيان الثابتة، غير معروفة لأحد من الخلق، فإن الرابطة القائمة بين الحق والخلق التي تمثل موضوع العرفان، قائمة بين الذات الأحدية وتجلياتها الوجودية في المراتب اللاحقة له، والرابطة القائمة بينه وبينها تتمثل في عملية «التجلي» و «الظهور» في هيئات متفاوتة ومتباينة، ويطلق الخميني على عملية التجلي هذه «مدّ الظل»، وهو

---

(١) الإمام الخميني، شرح دعاء السحر، قدم له السيد أحمد الفهري، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٩٩١، ص ١٢١.

(٢) **مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية**، مرجع سابق، ص ٥٣.

مصطلح مقتبس ومستعار من قوله تعالى **﴿ألم ترَ إلى ربك كيف مدّ الظل ولو شاء لجعله ساكناً﴾** [الفرقان: ٤٥].

كتب الخميني: «الظل مقام الكثرة في الوحدة، ومدّه ظهور الوحدة في ملابس الكثرات، والظل ومدّه متحد، واختلافهما في الاعتبار»[١].

كما يطلق عليها أيضاً تسميات أخرى، مثل «الهوية السارية» و«الوجود المنبسط» و«النَّفَس الرحماني».. الخ ويجمعها كلمة «المشيئة المطلقة».

كتب الخميني: «أول من فلق الصبح الأزل وتجلى على الآخر بعد الأول وخرق الأستار الأول هو المشيئة المطلقة والظهور الغير المتعيّن التي يعبر عنها تارة بالفيض المقدس، لتقدسها عن الإمكان ولواحقه، والكثرة وتوابعها، وأخرى بالوجود المنبسط لانبساطها على هياكل سموات الأرواح وأراضي الأشباح، وثالثة بالنفس الرحماني والنفخ الربوبي، وبمقام الرحمانية والرحيمية، وبمقام القيومية، وبحضرة العماء وبالحجاب الأقرب، وبالهيولى الأولى، وبالبرزخية الكبرى، وبمقام التدلي، وبمقام «أو أدنى»، وإن كان ذلك المقام عندنا غيرها، بل ذاك ليس بمقام أصلاً، وبمقام المحمدية والعلوية، كل ذلك حسب مقام ومورد:

عباراتنا شتى وحسنك واحد ... وكل إلى ذاك الجمال يشير

---

(١) **تعليقات على شرح فصوص الحكم ومصباح الأنس**، مرجع سابق، ص ٨٢.

إلى غير ذلك من الاصطلاحات والعبارات حسب المراتب والمقامات»[1].

ومن لطائف المصطلحات في هذا المقام، ما نُسِبَ إلى النبي ﷺ في الحديث القائل: «إن الله تعالى خلق الخلق في ظلمة ثم رش النور عليهم من نوره»[2].

ونشير هنا، إلى أن قيام الرابطة المذكورة بين الحق والخلق، إنما تحصل في نظر الخميني العرفاني، بواسطة الإنسان، ذلك أن أول تعيّن ثبت في الأزل عند الذات الأحدية / الله تعالى هو الإنسان، ولذا فإن «عين الثابت للإنسان الكامل خليفة الله الأعظم من الظهور بمرتبة الجامعية وإظهار الصور الأسمائية في النشأة العلمية، فإن الاسم الأعظم لاستجماعه الجلال والجمال والظهور والبطون لا يمكن أن يتجلى بمقامه الجمعي لعين من الأعيان لضيق المرآة وكدورتها وسعة وجه المرئي وصفاتها، فلابدّ من مرآة تناسب وجه المرئي، ويمكن أن ينعكس نوره فيها حتى يظهر عالم القضاء الإلهي. ولولا العين الثابتة للإنسان لا تظهر عين من الأعيان الثابتة، ولولا ظهورها لما ظهرت عين من الأعيان الخارجية، ولا تنفتح أبواب الرحمة الإلهية. فبالعين الثابتة الإنسانية اتصل الأول بالآخر وارتبط الآخر

---

(١) المرجع السابق، ص ٧٥.

(٢) أبو حامد الغزالي، **المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال**، تقديم وتعليق الدكتور علي بو ملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ١٩٩٣، ص ٢٣.

بالأول»[1].

إذن، فالعلاقة تمتد في الذات الأحدية إلى عالم الأعيان الخارجية، وبالعكس، والرابطة في ذلك من طرف الذات الأحدية هي «التجلي» ومن طرف عالم الأعيان هو الإنسان الكامل. أما فيما يتعلق بحقيقة الرابطة مع الهوية الغيبية، فإن ذلك غير معلوم لأحد.

وفي هذا الصدد كتب الخميني: «وهذه الحقيقة الغيبية غير مربوطة بالخلق، متباينة الحقيقة عنهم، ولا سنخية بينها وبينهم أصلاً، ولا اشتراك أبداً، فإذا قرع سمعك في مطاوي كلمات الأولياء الكاملين نفي الارتباط، وعدم الاشتراك، والتباين بالذات، فكلامهم محمول على ذلك. وإذا سمعت الحكم بالاشتراك والارتباط بل رفع التغاير والغيرية من العرفاء المكاشفين فمحمول على غير تلك المرتبة الأحدية الغيبية»[2].

ثم إنه من زاوية اجتماعية، لعلنا نستفيد مما تم عرضه في هذا المقام أن هذه المعالجة أو القراءة في الحقل العرفاني، إنما تقع في مستوى معرفي خاص، يتصل بالمطلق / المقدس، تستبعد فيها أية معالجة أو قراءة في المسائل النسبية المخبرية، التي تحظى في مجتمعاتنا المعاصرة ـ كما قدمنا ـ بقيمة معرفية، وحضارية عالية؛ إذ إنها تتوخى عبر عقل اعتقادي إنتاج رؤية معرفية في ما يتصل بمسائل الكينونة والوجود القدسي، قوامها التقديس، وتصلح في

---

(١) مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، مرجع سابق، ص ٥٣.

(٢) المرجع السابق، ص ١١.

قراءة الواقع من منطلق اعتقادي، أو في إيجاد رؤية مشتركة في الواقع، تسهم في بناء مجتمع اعتقادي متجانس، يمثل الوجود المقدس، الجامع المشترك بين أفراده، لعلنا نتمكن في ما يأتي في الفصول اللاحقة من تقديم صورة قريبة عن ذلك.

الفصل الثالث

التعبيرات أو الرموز والإشارات العرفانية

لعلنا لا نجانب الصواب إذا قلنا إن معضلة العرفاء أو الصوفية الرئيسية التي اصطدموا بها منذ بداية عصر التدوين أو قبله حتى اليوم تتمثل في الجانب التعبيري، بل إن في الإمكان القول إن الصعوبات التي واجهت أصحاب الاتجاه الصوفي والمآسي التي ألمّت بالعديد من مشايخ هذا الاتجاه، والتحفظات التي ما زالت تبدى حول الطروحات التي تقدموا بها نظرياً أو عملياً، يعود السبب فيها بالدرجة الأولى إلى هذا الجانب تحديداً؛ ذلك أن من «المعروف عن الصوفية إطلاقاً أنهم قوم لا يتكلمون بلسان عموم الخلق، ولا يخوضون فيما يخوض فيه الناس من مسائل علم الظاهر، وإنما يتكلمون بلسان الرموز والإشارة، إما ضنّاً بما يقولون على من ليسوا أهلاً له، وإما لأن لغة العموم لا تفي بالتعبير عن معانيهم وما يحسونه في أذواقهم ومواجدهم. أما ما يرمزون إليه، فحقائق العلم الباطن الذي يتلقونه وراثة عن النبي، وهذه الحقائق لا يستقل بفهمها عقل ولا بالتعبير عنها لغة، وهذان الأمران وحدهما كافيان في تفسير الصعوبات التي تعترض سبيل الباحث في فهم معاني الصوفية

ومراميهم. ولذا كان الحذر ألزم ما يلزم الناظر في أقوالهم حين يحلها أو يؤولها أو يحكم عليها. فكثيراً ما زلّت أقدام الباحثين في أساليب القوم، فصرفوها إلى غير معانيها، أو حمّلوها ما لا تحتمل، أو أخذوا بظاهرها حيث لا يراد ذلك الظاهر. وهذه المسألة تنبّه إليها القدماء وحذروا من الوقوع فيها، بل نصحوا الناس طلباً للسلامة، وصوناً للصوفية من أن يتجنى عليهم من ليس منهم أن يكفوا عن قراءة كتبهم أو يخوضوا في أقوالهم»[١]

وفي إطار المعالجة الاجتماعية، يقتضي بالضرورة الوقوف عند اللغة المجتمعية، وعدم القفز عنها أو فوقها، وذلك نظراً لأهمية الموقع الذي تحتله والوظيفة التي تقوم بها، والدور الذي تمارسه في إطار النظام الاجتماعي العام، بوصفها إحدى أهم العوامل الرئيسية المكونة لظاهرة الوعي والثقافة في المجتمعات الإنسانية، بل إحدى أرقى أشكال الوجود الواعي لدى مختلف الجماعات البشرية على الإطلاق، على اعتبار أنها «ألفاظ يعبر بها كل قوم عن أغراضهم... حينما نتجه بنظرنا إلى اللغة في دورها النشوئي، وأما هي بعده، فمجموعة من الأفكار والتقاليد والعواطف والأحاسيس والنزوات، وشتى المشاعر والاعتبارات، تنتظمها الألفاظ انتظاماً أصبح منها كما يكون الشيء من الطبيعة، فللألفاظ بعد هذا الدور وجود معنويٌ على مقدارها، لا تنزل دونه في الاعتبار، كما لا يقع دونها كذلك»[٢].

---

(١) فصوص الحكم لابن عربي والتعليقات عليه، مرجع سابق، ج ١، ص ١٥.

(٢) عبد الله العلايلي، مقدمة لدرس لغة العرب وكيف نضع المعجم الجديد، دار

فاللغة ليس مجرد أداة يستخدمها المتخاطبون للتعبير عن معاني أشياء مقصودة، مادية أو مجردة، فقط، كما قد يتوهم، فهي فوق ذلك من أهم العوامل المنتجة لظاهرة المتحدات البشرية «بل هي أيضاً المصدر الرئيسي المؤسس لظاهرة الاختلاف بين الهويات الجماعية»[1].

ولا يخفى أن اللغة، لذلك، قد تبوأت من حيث تقدمها مركز الصدارة من العلوم الإنسانية. وقد اندفع ليفي ستراوس لذلك إلى الاستعانة بها في بناء منهجه، بل إنها اضطلعت بدور مركزي في فكر بارت وفوكو ودريدا ولاكان، «لا يقل في أهميته عن الدور الذي تلعبه في أنتروبولوجيا ليفي ستراوس، حتى ليمكن القول إنهم مهووسون بها، مهووسون بالطبيعة المؤسسية للغة وبقدرتها اللامتناهية على الخلق»[2].

بل إن بعض رواد الإناسة المجتمعية قد وجد في اللغة النموذج أو المثال الأبرز في الإفصاح عن الظاهرة المستجمعة لعناصر الظاهرة المجتمعية عند دركهايم.

كتب ايفنز برتشارد: «إن اللغة هي خير مثال للهدف الذي يريد

الجديد، ط ٢، ١٩٩٧، ص ٤٣.

(١) في محددات الهوية الجماعية وإشكالياتها: المجتمع التونسي الحديث نموذجاً، مرجع سابق، ص ٤٨.

(٢) جون ستروك، البنيوية وما بعدها من ليفي شتراوس إلى دريدا، ترجمة: د محمد عصفور، مجلة عالم المعرفة، الكويت، عدد ٢٠٦ ص ٢٢.

دركهايم أن يصل إليه، فاللغة ذات طابع تقليدي عام، إلزامي، إن لها تاريخاً، وبنية، ووظيفة، لا يعيها الناس الذين يتكلمونها، ورغم أن الأفراد قد ساهموا في تكوينها، فهي بالتأكيد ليست من نتاج فكر فردي، إنها ظاهرة جماعية مستقلة، موضوعية»[١].

وعليه، فإن القراءة في لغة مجتمعية، هي قراءة في جزء خاص من بنية النسق الاجتماعي القائم فيه، ولا يمكن فهمها إلا بالعلاقة مع واقعات من نفس النظام الذي تنتمي إليه، ومن حيث وظيفتها في الحفاظ عليه. ولكي تستقيم القراءة في النسق المجتمعي، فهماً ووعياً، يلزم بالضرورة درس اللغة القائمة فيه، والتفكير وفقاً لرموزها، واستعمال أدوات الاتصال الذهني المعتمدة فيه ذاتها؛ ذاك أنها وليدة المجتمع بالمستوى العقلي والذوقي معاً، ومعبره الفكري: «والحق إن جميع العلاقات المجتمعية، وجميع الوسال التقنية، أي في الواقع جميع ظاهرات الحياة المجتمعية لدى الأهالي، تتعبر بألفاظ، كما تتعبر بحركات، وعندما يتوصل المرء إلى فهم تام لمضمون جميع ألفاظ الكلام، في جميع الأوضاع المقابلة له، قد ختم دراسته لهذا المجتمع»[٢].

ويخشى الاجتماعيون من دون درس اللغة المجتمعية، وفهمها، أن تصرف مفاهيم الجماعة، وأفكارها، بل تقاليدها وممارساتها عن معانيها أو أغراضها الواقعية المقصودة؛ ذاك أن في لغة الجماعة

---

(١) **الأناسة المجتمعية: ديانة البدائيين في نظريات الأنّاسين**، مرجع سابق، ص٢١٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٩٤.

وحـدها مـفردات ومـصطلحات بـمثابة مـفاتيح لرمـوز الجـماعة وألغازها. نضرب مثالاً على ذلك ما ذكره إيـفنز بـرتشارد فـي هـذا السياق حول استعمال بعض الأهالي «للكلمة التي تعني بالنسبة لهم "الله". هذه الكلمة لا تتفق بالنسبة للأهالي إلا بغموض، ضمن سياق محدود تماماً، مـع فكـرة "الله" التـي يـملكها المـبشّر. كـان الأسـتاذ هوكارت قد قدم لنا مثلاً صارخاً عن التباسات من هذا النوع في جزر "فيجي"، وعندما يتحدث المبشر عن "الله" فيسميه "ندينا". فإنه يعني أن لا إله إلّا هو. أما الأهالي، فهو يفهم ـ من جهته ـ أن المعنيّ بـهذا الاسم هو الإله الوحيد الذي يستطيع المرء أن يثق به، الإله الوحـيد الذي يقدر على الفعل، قد يكـون الآلة الآخـرون فـاعلين فـي بـعض الأوقات، ولكن لا يستطيع المرء أن يعتمد عليهم»[1].

في إطار القراءة في النص العرفاني عند الخميني، كما عند سواه من العرفاء، نلمس بوضوح أن العرفاء استخدموا طريقة فريدة فـي التعبير عن أغراضـهم ومـقاصدهم الخـاصة، وهـم إذ يسـتخدمون مفردات يستخدمها أناس آخرون، يختلفون معهم أو يباينونهم فـي طريقتهم ومنهجهم، إلّا أنهم لا يستخدمونها، مثلما يستخدمها باقي الناس، بل يصرفونها عن مدلولاتها الشائعة بين الناس، إلى مدلولات أخرى تعنيهم، فبدلوا معانيها إلى معاني أخرى خاصة بهم، وأضافوا إلى قاموس اللغة مفردات جديدة لم تكن معهودة من قبل، فـخرقوا

---

(١) المرجع السابق، ص ١٥٨ ـ ١٥٩.

قواعد التعبير المألوفة، فأصبحت لغتهم غريبة عن الأفهام، لا يتيسر فهمها إلّا بفهم مصطلحاتها وفك رموزها؛ نظراً لأنـها لغـة رمـزية / إشارية، سواء في مفرداتها وألفاظها أو في عباراتها.

كتب السراج: «والإشارة ما يخفى عن المتكلم كشـفه بـالعبارة للطافة معناه. قال أبو علي الروذباري... «عـلمنا هـذا إشـارة، فـإذا صار عبارة خفي» و «الإيحاء» إشارة بحركة جارحة.... و «الرمز» معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر، لا يظفر به إلّا أهله، فقال القناد:

إذا نطقوا أعـجزك مـرمى رمـوزهم
وإن سكتوا هيهات منك اتـصاله»[1]

ووفقاً لبعض المصنفين المعاصرين في العرفان وتأريخه، فإن أول مـن بـنى لغـة الرمـز هـذه فـي الخـطاب العـرفاني أو الصـوفي الإسلامي من الناحية التاريخية هو «ذو النون المصري» (توفي ما بـين سـنتي ٢٤٠ ـ ٢٥٠ هـ) وهـو مـن كـبار مشـايخ أهـل العـرفان والتـصوف، ومـن مـعاصري عـهد التـدوين فـي المـجتمع العـربي الإسلامي.

كتب مرتضى المطهري : «ذو النون المصري (...) لقّبه الجامي «بـرئيس الصـوفية»، وهـو أول مـن اسـتعمل الرمـوز مـصطلحات للمسائل العرفانية، كي لا يفهمها إلّا مَنْ كان من أهلها، ووارداً فيها، ولا يفهم شيئاً منها مَنْ لم يردها من بابها، وتدرّج هذا العمل بعده،

---

(١) اللمع، مرجع سابق، ص ٤١٤.

واستعملت المعاني العرفانية في ثوب الغرام والغزل»[١].

في الواقع، إن عملية استخدام الرمز في المسائل والقضايا المعرفية، قد عرفت قبل عهد: «ذو النون» بقرون، وقد جرى «ذو النون المصري» وسواه من أهل هذه الطريقة، على دأب الأولين من أقطاب الفلسفة الإشراقية من اليونانيين والفرس أمثال: هرمس، وأنباذقلس، وفيثاغورس وسقراط. صرح بذلك السهروردي في كتابه «حكمة الإشراق» في قوله: «... وكلمات الأولين مرموزة، فإنهرمز وابناذقلس وفيثاغورس وسقراط، كانوا يرمزون في كلامهم»[٢].

في أي حال، ثمة أسباب عديدة للجوء العرفاء إلى لغة الرمز، منها سببان جوهريان:

الأول: إن تجربة العارف، إنما هي تجربة ذاتية محضة، يعانيها العارف ويَخْبُرُها بنفسه، لن يقدر سواه على فهمها؛ لأنها خارجة عن نطاق وعيه، كما أن العارف، يصعب عليه التعبير عنها أو الإفصاح عن مضمونها؛ إذ أنها لا تقبل النقل ولا التوصيل.

وفي هذا الصدد كتب الخميني: «فالمشاهدات العرفانية والذوقيات غير ممكنة الإظهار بالحقيقة، والاصطلاحات والألفاظ والعبارات للمتعلمين طريق الصواب والكاملين حجاب في

---

(١) **الإسلام وإيران: إسهام وعطاء**، مرجع سابق، ص ٣٤١.

(٢) **شرح حكمة الإشراق**، مرجع سابق، ص ١٧.

حجاب»[١].

وفي هذا الصدد نفسه كتب ابن سينا: «واعلم أن العبارة عن هذه الدرجات غير ممكنة؛ لأن العبارات موضوعة للمعاني التي يتصورها أهل اللغات، ثم يحفظونها، ثم يتذكرونها، ثم يتفهمونها، تعليماً وتعلماً، أما التي لا يصل إليها إلّا غائب عن ذاته، فضلاً عن قوى بدنه، فليس يمكن أن يوضع لها ألفاظ، فضلاً عن أن يعبر عنها بعبارة، وكما أن المعقولات لا تدرك بالأوهام، والموهومات لا تدرك بالخيالات، والمتخيلات لا تدرك بالحواس، كذلك ما من شأنه أن يعايَن بعين اليقين، فلا يمكن أن يدرك بعلم اليقين، فالواجب على من يريد ذلك، أن يجتهد في الوصول إليه بالعيان، دون أن يطلب بالبرهان»[٢].

الثاني: إن طبيعة المعارف التي يعاينها أو يعانيها العارف، ذات صفة قدسية متعالية، لانتمائها إلى الوجود المقدس، وبالتالي، فإن أياً من المفردات أو التعبيرات اللفظية، سوف تكون قاصرة بل عاجزة عن الإفصاح عن مضمونها، ولن توفي بغرض التعبير عنها، فإن المفردات أو التعبيرات اللفظية، ليست سوى مجرد صور وترسيمات مفهومية، موضوعة لما هو متعارف، وأكثره من المحسوسات، أما الوجود المقدس، والحق المطلق ـ كما ذكرنا سابقاً ـ فإنه لا تحيط به عبارة ولا يكشف عنه مقال؛ لأنه لا حدّ له ولا رسم، بل إن ما سوف

---

(١) **مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية**، مرجع سابق، ص ٥٥.

(٢) **الاشارات والتنبيهات**، ج ٤ (في التصوف)، مرجع سابق، ص ١٠٠ـ١٠١.

تقدمه الألفاظ والعبارات من مفاهيم، سوف لن تؤدي إلّا حجباً للحقيقة وإخفائها.

كتب الخميني: «إن التعبير بالتعيّن والمشمولية، والمحيطية والمحاطية؛ لضيق العبارة وقصور الإشارة، وإياك أيها الأخ الروحاني وأن تفهم من تلك العبارات، وهذه التعبيرات معانيها العرفية، ومصطلحاتها الرسمية، فتقع في الكفر بأسماء الله، والبعد عن ساحة قدسه، ومقام أنسه، فإن الألفاظ والعبارات حجب الحقيقة والمعاني، والعارف الرباني لابدّ وأن يخرقها ويلقيها، وينظر بنور القلب إلى الحقائق الغيبية، وإن كانت في بدو الأمر للجمهور محتاجاً إليها، كما أن الحواس الظاهرة مرقاة للمعاني العقلية والحقائق الكلية النورية»[1].

وفي هذا الصدد أيضاً كتب حيدر آملي: «اعلم أن حقيقة التوحيد أعظم من أن يعبر عنها بعبارة أو يومي إلى تعريفها بإشارة، فالعبارة في طريق معرفتها حجاب، والإشارة على وجه إشراقها نقاب؛ لأنها (يعني حقيقة التوحيد) منزهة عن أن تصل إلى كنهها العقول والأفهام، مقدسة عن أن تظفر بمعرفتها الأفكار والأوهام، شعر:

تجول عقول الخلق حول حمائها

ولم يدركوا من برقها غير لمعة»[2]

ونجد في الواقع المعاصر من يشارك العرفاء في هذه النظرة،

---

(١) مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، مرجع سابق، ص ٢٥.

(٢) حيدر آملي، جامع الأسرار ومنبع الأنوار، (د.ن، د.م، د.ت)، ص ٧٠.

ويتفق وإياهم في مبررات اللجوء إلى «الرمز» في إطار المقدس، يشهد لذلك ما ذكره ايفنز برتشارد عن «مولر». في قوله: «اهتم مولر بشكل خاص بآلهة الهند والعالم الكلاسيكي، لكنه حاول أيضاً أن يفسر بعض المعطيات البدائية، وفي قناعته أن لهذه التفسيرات دلالة عامة، قد نادى بأن فكرة اللانهائي لا يسعها أن تتعبر إلّا برموز ومجازات تُستوحى من بعض المشاهد العظيمة في العالم المعروف كالكواكب، أو بالأحرى صفاتها، لكن هذه الصفات كانت تفتقد معناها المجازي، وتكتسب دلالة خاصة واستقلالية بوصفها آلهة»[1].

فلجوء العرفاء، إذن، إلى استخدام الرمز لتصوير مقاصدهم التي قد تمكنوا من معاينتها بقلوبهم، يهدف في الحقيقة إلى تقريب مقاصدهم، والعبور من خلالها إلى استيحاء الحقيقة، واستجلاء بعض ملامحها، والرمز بهذا المعنى عبارة عن فن الممكن للتخلص من مأزق العبارة؛ إذ إنه يتيح للآخر حرية الفهم، وإجراءتأويلات وتفسيرات ذاتية ملائمة «فهو على تفتح وتطور دائم، كلما مرّ في خاطر أو وجدان، ودعا هذا الوجدان إلى التفتح»[2].

ولعل هذا من أبرز الأمور التي دفعت بعض الألسنيين المعاصرين أمثال «سوسير» إلى اعتبار الرمز شيئاً اعتباطياً تتحدد دلالته وفقاً لحكم الناس وتقاليدهم وأغراضهم، وبالتالي، متغيراً

(١) الإناسة المجتمعية: ديانة البدائيين في نظريات الأنّاسين، مرجع سابق، ص ١٧٧.

(٢) تاريخ الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٢٦٣.

ومتقلباً، غير مستقر ولا ثابت، وشكلاً لا جوهراً[١].

فالرمز سواء كان لفظاً أو عيناً (شكلاً، رسماً، صوراً) يهدف إلى وضع مداليل إيمائية، وذلك من أجل توجيه النظر إلى المرموز الذي يستبطنه الرمز، فإن «الظاهر عنوان الباطن، واللفظ والعبارة عبارة عن تجلي العين والحقيقة في ملابس الأصوات والأشكال، واكتسائه كسوة القشور والهيئات»[٢].

وفي هذا السياق نشير إلى أن الرمزية في الخطاب العرفاني، تتعدى مستوى الألفاظ والأشكال والرسوم الموضوعة، إلى جميع دائرة الوجود.

كتب الخميني : «إن سلسلة الوجود ومراتبها ودائرة الشهود ومدارجها ودرجاتها، كلها أسماء إلهية، فإن الاسم هو العلامة، وكل ما دخل في الوجود في حضرة الغيب علامة بارئه ومظهر من مظاهر ربه»[٣].

كما نلفت إلى أنه إذا كان لابد من الرمز من أجل الجواز إلى المرموز المقدس، طبقاً للنص العرفاني، فإن هذا الرمز يبقى غير مقصود بذاته، ولا ريب في أن ما يلف الرمز من قداسة لا يكون ناشئاً من خصائصه الجوانية الذاتية، فإن صبغه القداسة إنما هي صبغة ثانوية، وليست أصيلة وقائمة فيه بذاته. ومن أجل ذلك، فإن

---

(١) البنيوية وما بعدها من ليفي شتراوس إلى دريدا، مرجع سابق، ص ١٨ ـ ١٩.

(٢) شرح دعاء السحر، مرجع سابق، ص ٥٦.

(٣) المرجع السابق، ص ٨٤.

ما نشهده من تقديس لأشخاص أو أفكار أو ما سواها في الخطاب العرفاني فإنه غير مقصود أو موجه إلى تلك الأشخاص أو الأفكار أو ما سواها بذاتها، وإنما «حصراً» بالمقدس. ولا بأس في الاستعانة في هذا المجال بما ذكره ابن عربي في مقاطع من أبيات شعرية عرفانية حيث قال:

كلما أذكره من طللٍ أو ربوع أو مغانٍ كلما
وكذا إن قلتُ ها أو قلت يا وألا إن جاء فيه أو أما
وكذا إن قلتُ هي أو قلتُ هو أو همو أو هنّ جمعاً أو هما

إلى قوله:

كلما أذكرهُ مما جرى ذكرُهُ أو مِثلُهُ أن تفهما
منه أسرارٌ وأنوارٌ جلت أو علت جاء بها رب السماء
لفؤادي أو فؤاد من له مثل مالي من شروط العلما
صفة قدسيةٌ علويةٌ أعلمت أن لصدقي قِدَمَا
فاصرف الخاطر عن ظاهرِها واطلُب الباطن حتى تعلما[(1)]

وما قيل في شأن صبغة القداسة التي تلف الرمز، يصح أيضاً في شأن ما يعنيه الرمز أحياناً كثيرة من أمور مدنسة أو غير مشروعة في الحقل الاعتقادي الديني، فإن ما يعنيه الرمز في هذه الحالة كذلك غير مقصود في ذاته، وإنما يرمي إلى معانٍ تتصل بناحية أو أخرى بالطريق إلى المقدس. وفي هذا الإطار نذكر على

---

(١) محي الدين بن العربي، **ترجمان الأشواق**، دار صادر، بيروت، ١٩٦٦، ص ١١.

سبيل المثال ما ورد في ترجيعات الخميني الشعرية مثل قوله:

أنا السكران من قدح خمرتي الصافية
أنا البعيد لأجل حبيبي الآسر
أنا الباني لدير العاشقين
أنا الخاسر العابث العاجز
من روحي، من حياتي، من قلبي
من لساني وحلقومي صعدت هذه الترنيمة
يا نقطة عطف سرّ الوجود
ارفع عن المحب كأس السكر(١)

فالسكر، والعشق والعبث وما يماثلها في الخطاب العرفاني رموز تعبيرية، يتوخى العارف من خلالها الإفصاح عن ما يتخيله من مشاعر، ويعانيه في سيره الروحي للوصول إلى المقدس، وقد أبدى العرفاء حرصهم على إلفات النظر إلى طريقتهم هذه في التعبير، ونبهوا إلى ضرورة صرف مصطلحاتهم الرمزية التي يستخدمونها إلى وجوه أرادوها وقصدوا إليها، يقول الخميني: «وإياك أن تنظر نظر الفهم في هذه الأوراق إلّا بعد الفحص الكامل عن كلمات المتألهين من أهل الذوق، وتعلّم المعارف عند أهلها من المشايخ العظام والعرفاء الكرام»(٢).

---

(١) الخميني، **الفناء في الحب**، ترجمة مع شرح وتفسير من لجنة التحقيق والإعداد، دار التعارف (د ـ ت)، (الترجيعة الثانية).

(٢) **مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية**، مرجع سابق، ص ١٥٤.

وهكذا، بدا أن ما يعنينا من زاوية اجتماعية ليس التعاطي مع هذه الطريقة الرمزية كمرحلة من مراحل التطور الفكري عند فئة من الناس، أو المدى الثقافي الذي قد بلغته هذه الفئة، ولكن طريقة التفكير التي يشترك فيها أفراد هذه الفئة، بصرف النظر عن الزمان والمكان، «أما التفسير "الصحيح" للرموز، فمطلب ظل الغرب ينشده منذ زمن، وكان له في التأويلات القروسطية صفة معيارية Normative قوية، لكنه في علم الأنتروبولوجيا وفي الدراسات الدينية المقارنة يحاول أن يكون وصفياً صارماً. لكن مجرد التفكير بأن ثمة تفسيراً "صحيحاً" للرموز أو أن مثل هذا التفسير ممكن هو أمر معياري Normative»[١].

يبقى أن للرمز قابليته لاحتمال قدر كبير من التأويلات والتفسيرات التي تتفاوت وتختلف وفقاً لحكم الفرد أو الجماعة، باعتبار أن التأويل «هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخلّ ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو [بسببه] أو لاحقه أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التي [عُدّدت] في تعريف أصناف الكلام المجازي»[٢].

فاللغة المجازية تتطلب باستمرار تأويلات وتفسيرات، والتأويل يعبّر عن الاختلاف. فهو مجال مفتوح، وحقل يتسع للاجتهاد والآراء،

---

(١) **البنيوية وما بعدها من ليفي شتراوس إلى دريدا**، مرجع سابق، ص ٤١.

(٢) أبو الوليد محمد بن رشد، **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، ط ٣، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٦، ص ٣٢.

وبه تتوزع الفرق، وتقوم المذاهب، فهو غوص في باطن غير منظور، وكل مؤوِّل يقدم رؤيته على أنها المقصود الحقيقي، «وما دام التأويل مفاضلة بين المعاني الكثيرة وتغليب دلالة على أخرى، ثمة إمكان لأن يزعم كل متأوّل أن تأويله هو الحق، كل فرقة تدعي أنها تملك التأويل الصحيح، وأن ما عداها باطل وضلال. وكل مذهب يعتبر خطابه معيار الحقيقة، وكل واحد يمنح خطابه صفة العمومية والشمول، وعندها تحصر كل فئة طلب الحق في الطريق الذي تسلكه إليه، وتدعي أن المعنى الذي تبرزه هو «الدلالة الحقيقية» على الأصل، وأن ما عداه خطأ وفساد، غير أنه ليس بالإمكان قبول كل الآراء والتأويلات التي يتسع لها النص؛ ذلك أن التسليم بتعدد الدلالة يؤدي إلى فقدان المعنى وضياع الهوية»[١].

ومع ذلك، فإن التأويل ليس أمراً متروكاً للجميع، فهو، بوصفه علماً بالباطن، يبقى حقلاً بعيداً عن متناول عامة الناس. وفي هذا الإطار نجد أن ابن رشد قد صنف الناس إلى ثلاثة أصناف: «صنف ليس هو من أهل التأويل أصلاً، وهم الخطابيون، الذين هم الجمهور [الغالب] وذلك أنه ليس يوجد أحد سليم العقل يَعرَى من هذا النوع من التصديق، وصنف هم من أهل التأويل [الجدل] وهؤلاء هم أهل الجدل بالطبع فقط أوْ بالطبع والعادة، وصنف هو من أهل التأويل اليقيني، وهؤلاء هم البرهانيون، بالطبع والصناعة، أعني صناعة

(١) **التأويل والحقيقة: قراءات في الثقافة العربية**، مرجع سابق، ص ٥٥.

الحكمة»[1].

إلّا ان العرفاء، كما بات واضحاً، هم أبعد مرمى في البحث عن الحقيقة، وأوسع أفقاً، باعتبار أنهم يبحثون في المطلق، ويتحققون في اليقين، بدل العلم به، كما هو الحال بالنسبة لأهل البرهان. ولما كان العرفاء كذلك «فإن العرفان الصوفي في نظرنا [يقول علي حرب] المنهج التأويلي بامتياز. فمع العرفان، بما هو تأويل، يتقاطع البيان والبرهان، والحدس والاستدلال، والوحي والنظر... وبه يتصالح الرمزي والواقعي، ويطل الظاهر على الباطن ويظهر الحق في الحقائق»[2].

---

(١) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة، مرجع سابق، ص ٥٨.

(٢) التأويل والحقيقة: قراءات تأويلية في الثقافة العربية، مرجع سابق، ص ١٤.

الفصل الرابع

مصادر المعرفة العرفانية وأدواتها

تتفق آراء العرفاء والمتصوفين على أن القلب هو أداة المعرفة الأساسية التي يستند إليها العارف للتوصل إلى معارفه اليقينية، كما تتفق آراؤهم على إنكار قدرة العقل على أداء دور القلب والقيام بوظيفته في ذلك، «فالقلب عند الصوفية هو محل الكشف والإلهام، وأداة المعرفة، والمرآة التي تتجلى على صفحتها معاني الغيب»[(١)].

وقد غالي ابن خلدون في تصوير طرق تحصيل المعرفة عند أهل التصوف، وموقفهم من الفكر فكتب: «فلا شك أن الابتهاج بالإدراك الذي للنفس من ذاتها بغير واسطة يكون أشدّ وألذّ، فالنفس الروحانية إذا شعرت بإدراكها الذي لها من ذاتها بغير واسطة حصل لها ابتهاج ولذّة لا يعبّر عنهما، وهذا الإدراك لا يحصل بنظر ولا علم، وإنما يحصل بكشف حجاب الحس، ونسيان المدارك الجسمانية بالجملة، والمتصوفة كثيراً ما يعنون بحصول هذا الإدراك للنفس بحصول هذه البهجة، فيحاولون بالرياضة إماتة القُوى الجسمانية

---

(١) فصوص الحكم للشيخ الأكبر محي الدين بن عربي والتعليقات عليه، مرجع سابق، ج ٢، ص ٤.

ومداركها حتى الفكر من الدماغ، وليحصل للنفس إدراكها الذي لها من ذاتها عند زوال الشواغب والموانع الجسمانية يحصل لهم بهجة ولذة لا يعبر عنهما، وهذا الذي زعموه بتقدير صحته مسلّم لهم، وهو من ذلك غير وافٍ بمقصودهم، فأما قولهم إن البراهين والأدلة العقلية محصلة لهذا النوع من الإدراك والابتهاج عنه فباطل كما رأيته؛ إذ البراهين والأدلة من جملة المدارك الجسمانية؛ لأنها بالقوى الدماغية من الخيال والفكر والذكر، ونحن نقول إن أول شيء نُعنى به في تحصيل هذا الإدراك إماتة هذه القوى الدماغية كلها؛ لأنها منازعة له قادحة فيه»[1].

ولعل ما ذكره ابن خلدون كان له أكبر الأثر، في ترسيخ الفهم لدى بعض المعاصرين، أمثال محمد عابد الجابري، حول موقف العرفان من العقل، بأنه يمثل موقفاً مناهضاً أو نقيضاً، يسعى إلى إلغاء العقل وإقصائه عن دوره أو وظيفته المعرفية، بهدف تكريس رؤية سحرية أو أسطورية.

في الحقيقة، إن موقف العرفان من العقل يرتبط بصورة مباشرة بالحقل المعرفي الذي يختص بدارسته، ويرمي إلى تحقيق مستوى من الفهم والوعي له أو فيه؛ إذ الموضوع الذي تعامل معه العرفان في حقله المعرفي ذو خصائص مميزة ـ كما ذكرنا سابقاً ـ تختلف عن خصائص الموضوعات العقلية التي تعاملت معها بعض العلوم

---

(١) تاريخ ابن خلدون (المقدمة)، مرجع سابق، ص ٥١٧.

الأخرى، علماً أن ليس ثمة موقف مناهض أو مباين لموقع العقل في الخطاب أو النص العرفاني، كما قد يظن أو يتوهم بعض المعاصرين.

ولكن على النقيض من ذلك، فإن العرفاء، طبقاً لنص الخميني العرفاني، ينظرون إلى العقل على أنه خارق، يخترق ما يصادفه من عوالم وحقائق مادية ومثالية وروحية، وقادر على الإحاطة بها. كتب الخميني: «إحاطة العقل المجرد على ما دونه من الملك واللمكوت لم يكن كإحاطة شيء محسوس بشيء محسوس؛ حيث يكون الإحاطة فيه ببعض الجوانب والنهايات، ولا يحيط بعضها ببعض إلّا ببعض السطوح الخارجة عن الذات، بل إحاطته من جميع الجوانب، يحيط بباطن المحاط، كما يحيط بظاهره، فإن إحاطته يكون بنحو السريان والنفوذ. فهو سار في حقائق العوالم وذواتها ولب الحقائق وإنّياتها، لا يشذ عن إحاطته الوجودية وسريانه المعنوي ذرة في السماء والأرض، من جواهرها وعوارضها الذاتية والمفارقة، وهو أقرب إليها من حبل الوريد، وأنفذ فيها من الأرواح في الأبدان، بل حضور العوالم عنده أشد وأعلى من حضورها عند أنفسها...»[1].

وإذا كانت العادة ـ كما أسلفنا ـ قد جرت في الفكر العربي على الفصل والتمييز بين طريقة البرهان العقلي القائمة على البحث والنظر العقليين، وهي التي خصوا بها الفلاسفة، والطريقة الكشفية القائمة على الذوق والعيان القلبي، وهي التي خصوا فيها العرفاء أو

---

(١) مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، مرجع سابق، ص ١١٨.

المتصوفة، فإن الخميني لم يجد ثمة ما يمنع من النظر إلى هاتين الطريقتين في تقاربهما وتفاعلهما في توليد معارف قلبية، تجد ما يؤيدها في الطريقة الأخرى، أو تؤسس عليها ما يفضي إلى معارف جديدة؛ ذلك أن المعارف القلبية تتأسس، في نظر الخميني، على ما يفضي إليه البحث والنظر، ويبنيه العقل، كما أن ما يفضي إليه الكشف القلبي، يجد ما يمكن أن يؤيده البرهان العقلي. «فإن طور العرفاء، وإن كان طوراً وراء العقل إلّا أنه لا يخالف العقل الصريح، والبرهان الفصيح. حاشا المشاهدات الذوقية أن تخالف البرهان، والبراهين العقلية أن تقام على خلاف شهود أصحاب العرفان»[1].

إن الفارق الجوهري الذي ينبه إليه الخميني بين الطريقة العقلية والطريقة الكشفية ـ كما أسلفنا ـ يكمن في أن وظيفة العقل الذهنية هي إدراك الصور والمفاهيم، ومعرفه كنه الأشياء وحقائقها العلمية، بواسطة ـ ما يسمى عند الفلاسفة ـ «الحد» وهو «المفيد لتصور الحقيقة في نفسها وإنما يكون بعد الوجود»[2].

وهذا وإن كان ـ في النظر العرفاني عند الخميني ـ يمثل خطوة أولى في طريق العرفان الكشفي، لابدّ للسالك / العارف من القيام بها في إطار سعيه للوصول إلى الحقيقة، وتحقيق هدفه في الكشف عنها، إلّا أن ما يعني العارف هو أن يتخلص من سلطان الفكرة والتحرر

---

(١) المرجع السابق، ص ١١١.

(٢) جمال الدين حسن بن يوسف الحلي، **الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد للطوسي**، انتشارات بيدار، قم، ١٣٦٨هـ. ش، ص ٢٢٢.

منها في مجال الوجود، وتسليط نظره إلى الوجود نفسه، من أجل تحصيل اليقين في مستوى من مستوياته؛ لأن الفكرة تحجب العين، فإن التفكر في الوجود غير التحقق به أو فيه، فمن تفكر بالجمال ليس كمن كان متحققاً به، ومن تفكر بالعشق ليس كمن تحقق به، ولذا قيل بأن العلم هو «الحجاب الأعظم».

كتب الخميني: «إن الإنسان عندما يلجأ إلى الفكر والبرهان في طلبه للحق وسيره إلى الله، يكون سيره عقلياً علمياً، ولا يكون من نوع سير أهل المعرفة وأرباب العرفان؛ لأنه قد سقط في الحجاب الأكبر والأعظم»[1].

أما الكشف، فإنه يحصل بواسطة التجريد الروحي، والتحرر من سلطة النفس، بوصفها مخزن المعارف والعلوم، «واختفاء آثارها ومعالمها؛ لأنه ما دامت آثار التعينات مشهودة وأصوات الكثرات مسموعة، لا يكون الإنسان مسافراً، بل إنه تخيل السفر وادعى السير والسلوك»[2].

وفي تعليق على قول صاحب كتاب «مصباح الأنس» التالي «والتحقيق الأتم أفاد أنه متى شم أحد من معرفتها رائحة فذلك بعد فناء رسمه وانمحاء حكمه وتعيّنه واسمه واستهلاكه تحت سطوات أنوار الحق»[3] كتب الخميني: «وهذا هو المشاهدة الحضورية

---

(١) **الأربعون حديثاً**، مرجع سابق، ص ٥٦٣.

(٢) المرجع السابق نفسه.

(٣) **تعليقات على شرح فصوص الحكم ومصباح الأنس**، مرجع سابق، ص ٢٧٣.

الحاصلة للأولياء والعرفاء والكمّل بعد الرياضات المعنوية، وهي أعلى وأجلّ من كل عرفان واكتناه بقدم الفكر، وهو غير معقول في الوجود، وفيما يجوز هو أيضاً علم ناقص حاصل من الفكر الذي هو ترتيب أمور لتحصيل آخر. فهو في الحقيقة مثار الكثرة والغيرية، والغير لا يعرف الغير بخلاف العلم الشهودي والمعرفة الحضورية، فإنه مثار الوحدة والهوهوية ونفي الغيرية حتى رسوم التعينات الماهوية»[1].

فالعارف في سلوكه الكشفي القائم على المعاينة والمشاهدة القلبية، إنما يرمي إلى تحقيق حدّ من اليقين المعرفي بما كان قد ثبت لديه من معارف بالدليل والنظر والبرهان؛ إذ إنه ليس الإيمان واليقين شرط في ما يثبته الدليل والنظر العقلي؛ ذاك أنه ـ كما يقول الخميني ـ من «الممكن أن الإنسان طيلة حياته يخوض في براهين عديدة، وأدلة كثيرة، ويتفوق على أقرانه في مقام البحث والمنافسة، ولكن تلك العلوم لم تؤثر في قلبه شيئاً، ولم تبعث لديه الاطمئنان، بل تزيده شكاً وتحيّراً والتباساً. فجمع المفاهيم، والإكثار من المصطلحات لا تجذب نفعاً، وإنما تشغل القلب بغير الحق سبحانه، وتثنيه عن الذات المقدسة»[2].

كما أن العقل ينطلق، في خلال بحثه ونظره، من شاهد للاستدلال على ما هو غائب، وتمثيل الغائب بما يتراءى للعقل من

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٧٣ ـ ٢٧٤.

(٢) **الأربعون حديثاً**، مرجع سابق، ص ٣٥٩.

صور ومفاهيم يلتقطها مما هو شاهد؛ ذاك أن الشاهد لديه معلوم، وأن الغائب بالنسبة له مجهول. أما القلب، فإنه في كشفه ينطلق من موجود متعال إلى موجود فانٍ؛ إذ إن الحق / الوجود المطلق بديهي وواجب الوجود، غير عصي على المشاهدة والمعاينة القلبية، فلا حاجة للاستدلال عليه والتفتيش عنه، عن طريق ما يمتلك من معلومات؛ لأن ذلك يعني الاستدلال بما هو أعرف منه، وأظهر، لاسيما أنه قد ثبت في الفلسفة العقلية أن واجب الوجود ذاته «ليس لها حد، إذ ليس لها جنس ولا فصل»، «ولما لم يكن للوجود حدّ فلا برهان عليه؛ لأن الحد والبرهان متشاركان في حدودهما»[1].

وبالتالي ـ حسب الخميني ـ «فهو تعالى بلا حجاب مسدول بينه وبين خلقه ظاهر في مرآة الكل، كما قال تعالى شأنه: ﴿**هو الأول والآخر والظاهر والباطن**﴾[2]. فأشار بلفظ هو إلى الحقيقة الغيبية المستكنة في الحضرة الأسمائية والصفاتية... فالظهور كل الظهور له، ولا ظهور لشيء من الأشياء، ولا بطون لحقيقة من الحقائق، بل لا حقيقة لشيء أصلاً، كما في دعاء يوم عرفة لمولانا وسيدنا أبي عبد الله الحسين روحي له الفداء (أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك؟ متى غبت حتى تحتاج إلى دليل يدل عليك)[3].

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة**، ج١، مرجع سابق، ص ٢٦.

(٢) سورة الحديد، الآية ٣.

(٣) **مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية**، مرجع سابق، ص ٨٨.

استكمالاً للحديث، نلفت إلى الأدوار والوظائف الموزعة على آليات المعرفة في إطار العرفان، وذلك على الشكل التالي:

أولاً: الحواس: وهي أدوات الإدراك التي تتوسطها النفس للاتصال بالعالم المادي الخارجي، فإن «المدرك هو النفس ولكن بواسطة الحواس»[1]. والحواس ذات وظيفة محددة؛ إذ إنها تؤدي للنفس الأشياء الجزئية المقترنة بمادة معينة، ولا علاقة لها بما ينتمي إلى عالم التصورات والمعارف الكلية، ما خلا أن ما تنقله الحواس يشكل المادة الأولى في عالم الكليات، ولذا فإنها لا غنى عنها في نشوء المعرفة وتكاملها، استناداً إلى قول أرسطو (من فقد حساً فقد علماً)، فلا سبيل إلى المعرفة إلّا بها حتى بالنسبة إلى العقل، لأن العقل لا يستطيع «أن يفهم شيئاً أو أن يستفيد علماً إذا لم يحس»[2].

في المنظور العرفاني، الحواس هي الأداة المعرفية الأولى التي تتولد للعارف من خلالها المشاهدات الأولية؛ إذ إنها وسيلته للاتصال بالعالم الخارجي المنظور، الذي يتجلى فيه الحق، باعتبار أن عالم الأعيان الخارجية هي تجليات الحق العيانية (الفعلية)، فهي مرآة تنعكس فيها أنوار الحق، فإن «الإنسان الإلهي، يرى في كل شيء الحظ الإلهي، والعين والمشاهدة للحق، والبصيرة العارفة بالله،

---

(١) **الإشارات والتنبيهات**، القسم الثاني (في الفلسفة الإسلامية)، مرجع سابق، ص ٣٦٠، هامش رقم (١).

(٢) أرسطو طاليس، **في النفس**، ترجمة إسحق بن حنين، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، الناشر: وكالة المطبوعات ـ الكويت ودار القلم ـ بيروت، (د.ت). ص ٧٩.

تشاهد في موجود نور الحق، كما روى عن أمير المؤمنين والإمام جعفر الصادق سلام الله عليهما: (ما رأيت شيئاً إلّا ورأيت الله قبله وبعده ومعه وفيه)»[1].

إن مهمة الحواس في الحقل العرفاني تمتد وظيفتها المعرفية بعد التدرج في مراتب السلوك؛ بحيث يصبح في إمكانها بلوغ «مستوى رؤية حقائق عالم الغيب، وسماع كلام الملكوتيين من الملائكة والروحانيين، كما أن موسى كليم الله في مناجاته كان يسمع كلام الحق، وأن خاتم المرسلين المكرم كان يتحدث مع الملائكة، ويرى الصورة الملكوتية لجبرائيل، من دون أن تسمع أذن أحد ذلك الحديث... وتبصر عين ذلك المشهد رغم حضور بعض الناس لدى نزول الوحي على الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) وعدم مشاهدتهم للمشهد»[2].

ومن الأمثلة على ذلك التي يجد لها مستنداً قرآنياً ما ورد في حق النبي يعقوب عليه السلام، فإنه عليه السلام بعدما ابتلي بفراق يوسف وابيضت عيناه من الحزن تداركه الرحمة الإلهية بإلقاء السكينة في قلبه، وأراد أن يبسطها في بنيه فقال: ﴿**يا بنيّ اذهبوا فتحسسوا من يوسف وأخيه، ولا تيأسوا من روح الله إنه لا ييأس من روح الله إلّا القوم الكافرون**﴾، ولأن روحانيته سرت بظاهر حسه، ولذا

---

(١) الأداب المعنوية للصلاة، مرجع سابق، ص ١٥٨.

(٢) الأربعون حديثاً، مرجع سابق، ص ٥٥٠.

وجد ريح يوسف بالقوة الشامة»[1].

ثانياً: الخيال: وهو قوة ذهنية تتوسط بين الإحساس والعقل، وبالتالي، يحتل المرتبة الثانية في عملية المعرفة، فإذا كان الإحساس يدرك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئات محسوسة خاصة به، فإن الخيال يدرك ذلك الشيء من خلال صورته بعد تجرده من المادة، ويعبر عنه في العرفان «البرزخ». وهي كلمة ترادف في معناها الكلمة «الوسط». وتعود هذه العبارة في أصولها إلى متن قرآني، في آيات ثلاث، قال تعالى : ﴿**ومن ورائهم برزخ إلى يوم يبعثون**﴾ [المؤمنون: ١٠٠]، وقال تعالى: ﴿**مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان**﴾ [الرحمن: ٢٠] وقال كذلك ﴿**وجعل بينهما برزخاً وحجراً محجوراً**﴾ [الفرقان: ٥٣].

كتب ابن عربي في مصطلحاته الصوفية: «فإن قلت: وما عالم البرزخ؟ قلنا: عالم البرزخ هو عالم الخيال، ويسميه بعض أهل الطريق عالم الجبروت، وهكذا هو عندي»[2].

وفي موضع آخر كتب «وما كان أمراً فاصلاً بين معلوم وغير معلوم، وبين معدوم وموجود، وبين منفي ومثبت، وبين معقول وغير معقول، سمي برزخاً اصطلاحاً. وهو معقول في نفسه وليس (ذاك) إلّا الخيال»[3].

---

(١) **تعليقات على شرح فصوص الحكم ومصباح الأنس**، مرجع سابق، ص ١٤٢.

(٢) **الفتوحات المكية**، مرجع سابق، ج ١٢، ص ١٧١.

(٣) المرجع السابق، ص ٤٠٨ـ٤٠٩.

ويطلق الخميني على فضاء الخيال «النشأة البرزخية المتوسطة»[1]؛ ذاك أن للخيال في العرفان فضاءه / مجاله المعرفي الخاص، وبالتالي، وظيفته الكشفية، وهي وظيفة مزدوجة؛ حيث يقوم من ناحية بتزويد الحواس الباطنة بمعطيات الحواس الظاهرة، ومن ناحية أخرى، يقوم بتجلية المكاشفات الروحية المجردة، عبر إضفاء ما عنده عليها من صور «فإن المكاشفات تقع مجرد عن الصورة، ولكن الخيال يمثلها بأي صورة شاء، بمجرد مناسبة، والغالب دخالة المأنوسات والمعتقدات في ذلك التمثل»[2].

فالخيال، بهذا المعنى، يمثل قوة خلاقة بالنسبة للعارف، تمنحه إمكانية استجلاء الواردات الوافدة على مرآته القلبية، فهو «مجلٍّ للحق والمعاني الغيبية، كما أن الحس كذلك، أي أن الخيال عبرة إلى الغيب، كما هو عبرة إلى الحس الذي هو عبرة إلى الغيب»[3]، وبالتالي، فإن قوة الخيال تمنحه القدرة على تأويل ما يراه ويشاهده حسب إمكاناته المعرفية، بما يعبر التأويل عن طاقة الفهم، باعتباره «فن الفهم» بل «فهم الفهم»[4] «إذ العالِم بالتأويل من له حظ من المراتب، فبمقدار تحققه بالمراتب له حظ من التأويل، إلى أن ينتهي إلى غاية الكمال الإنساني، ومنتهى مراتب الكمال، فيصير عالماً

---

(١) **الآداب المعنوية للصلاة**، مرجع سابق، ص ١٦٤.

(٢) **تعليقات على فصوص الحكم ومصباح الأنس**، مرجع سابق، ص ٢٢٤.

(٣) المرجع السابق، ص ١٤٨.

(٤) **التأويل والحقيقة: قراءات تأويلية في الثقافة العربية**، مرجع سابق، ص ١٠.

بجميع مراتب التأويل»[1].

ثالثاً: العقل: وهو في المفهوم الفلسفي أعلى قوة إدراكية في النفس، تتحدد وظيفته في أنه يلتقط الصورة الكلية المجردة عن أية التباسات في المادة أو هيئاتها، ولا يفيد رأياً جزئياً. نعم، العقل يستند في بناء تصوراته الكلية على ما تقدمه إليه الحواس من مبادئ وصور جزئية؛ إذ لا يستطيع العقل ـ كما أسلفنا ـ أن يفهم شيئاً أو أن يستفيد علماً إذا لم يحس.

إن العقل ليس أداة أو آلة، وإنما هو قوة وطاقة إدراكية هائلة، لا تحصى تفاصيل ما يتناهى إليها من مدركات وصور علمية وافدة، من بيئة حياتية خارجية، أو من بيئة داخلية ذاتية، فهو صلة الإنسان الضرورية بمعقولاته، بل إنه العاقل والمعقول في آن، من دون فرق في معقوله بين أن يكون معقولاً مخبرياً أو اعتقادياً غيبياً، لكنه (العقل) مع ذلك يبقى عاجزاً عن إدراك اللامتناه أو حصره، وبالتالي، الإحاطة به؛ إذ إنه لا يقبل الحصر أو التقييد أو الخفض في صور أو مقولات مفهومية كلية، قوامها «الحد»، فإن الحقيقة الإلهية (القدسية)، لا حد لها ـ كما أسلفنا ـ ولا حصر، فالعقل «يمنحنا الإمكانية لمعرفة الأشياء ولتنظيم فعاليتنا وبناء قوتنا»[2]. أما الحقيقة، فإنها تبقى بعيدة عن متناوله، وخارجة عن فضاء نظره، محجوبة عنه بصوره اللفظية ومفاهيمه العلمية، إلّا أن قصور العقل

---

(١) **تعليقات على شرح فصوص الحكم ومصباح الأنس**، مرجع سابق، ص ٥٠ ـ ٥١.

(٢) **التأويل والحقيقة: قراءات تأويلية في الثقافة العربية**، مرجع سابق، ص ٢٨٧.

وعجزه عن بلوغ الحقيقة، والإحاطة بها، لا يقلل من شأنه ومن أهمية موقعه ودوره في مستوى خرق الأفق المعرفية الواسعة المختلفة التي لا عدّ لها ولا حصر، وقدرته على النفوذ فيها والإحاطة بها ـ كما سبق ذكره ـ فإن سلطنة العقل لا حدود لها، وكل ما فيها مسخر له.

كتب الخميني: «قد حان حين أن تعلم معنى خلافة العقل الكلي في العالم الخلقي فإن خلافته خلافة في الظهور في الحقائق الكونية، ونبوته إظهار كمالات مبدئه المتعال وإبراز الأسماء والصفات من حضرة الجمع ذي الجلال، وولايته التصرف التام في جميع مراتب الغيب والشهود تصرّف النفس الإنسانية في أجزاء بدنها، بل تصرّفه لا يقاس بتصرفها، فإنه لعدم شوبه بالقوة واعتناقه بالعدم والنقصان يكون أقوى في الوجود والإيجاد والتصرف والإمداد، فهو الظاهر والحق به الظاهر، وهو الباطن والحق به الباطن»[١].

استناداً إلى هذا الموقع الذي يحتله العقل في مستوى المعاقلة في العالم الخلقي، يبدو العقل من منظور عرفاني حاجة ماسة في الكيان الإنساني لابدّ منها، من أجل تحقيق المعرفة والتكامل الوجودي، رغم ما يمكن أن يصنعه من حجب مفهومية؛ لأن ممارسة العقل لدوره، يفضي إلى فتح أبواب المعارف.

كتب الخميني: «إن العلم الذي لا يفضي إلى الإيمان أراه الحجاب الأكبر، ولكن لو لم نردّ الحجاب ولم نتعلم لما تمكنا من

---

(١) مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، مرجع سابق، ص ١٢٣.

خرقه. إن العلوم بذور المشاهدات، وإنه لمن الممكن أن يبلغ الإنسان إلى مقامات شامخة من دون تعلم حجاب المصطلحات والعلوم، ولكن هذا خلاف العادة، وخلافة طبيعة السنن، وإنه نادر ما يحصل»[١].

فالعقل، بوصفه خارقاً، في مستوى المعاقلة الاعتقادية في إطار العرفان عند الخميني «هو مفتاح أبواب المعارف وخزائن الكمالات والعلوم، وهو مقدمة لازمة، وحتمية للسلوك الإنساني»[٢]، ويحدث ذلك ـ في نظر الخميني ـ من خلال ممارسة عملية التفكر، فإن من شأنها أن تؤدي إلى إحياء القلب، وإعماره بالمعارف، استناداً إلى النص النقلي، عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام «قال: كان أمير المؤمنين عليه السلام يقول: نبه بالتفكر قلبك، وجاف عن الليل جنبك واتقِ الله ربك»[٣].

وفي رأي الخميني، فإن للتفكر درجات ومراتب عديدة، لكل منها نتيجة أو نتائج يستفيد منها العارف، منها:

أ ـ التفكر في الحق تعالى وأسمائه وصفاته وكمالاته، ونتيجة ذلك هو العلم بوجوده، وبأنواع تجلياته التي تشمل الأعيان الواقعية والمظاهر الخارجية، وهذا أفضل مراتب التفكر، وأعلى مراتب العلوم، وأتقن مراتب البرهان؛ إن إن الانتباه إلى ذات العلة، والتفكر

---

(١) **الأربعون حديثاً**، مرجع سابق، ص ٤١٢.

(٢) المرجع السابق، ص ١٨٦.

(٣) المرجع السابق، ص ١٨٤.

فـي السـبب المـطلق يـدفع بـالإنسان إلى العـلم بـه وبـالمسببات والمـعلولات (...) ولذلك سـمي بـاسم: «بـرهان الصـديقين». فالصديقون بمشاهدة الذات يشهدون الأسماء والصفات، وفي مرآة الأسماء يشهدون الأعيان والمظاهر»[١]...

ب ـ التفكر في روائع الصنع وإتقانه، ودقائق الخلق بما يتناسب وقدرة الإنسان من طاقة للتفكر، ونتيجة هذا التفكير هي معرفة المبدأ الكامل والصانع الحكيم، وهو على العكس من «برهان الصديقين»؛ إذ إن مبدأ البرهان في ذاك المقام هو الحق تعالى عزّ اسمه، ومنه يحصل العلم بالتجليات والمظاهر والآيات... وأما في هذا المقام، فمبدأ البرهان هو المخلوقات التي عن طريقها يتم العلم بالمبدأ والصانع... وملخص الكلام، أن التفكر في لطائف الصنعة ودقائقها وفي إتقان نظام الخليقة، من العلوم النافعة، ومن أفضل الأعمال القلبية، وخير من جميع العبادات»[٢].

رابعاً: القلب: فيما تقدم أشرنا إلى أن ما يتوصل إليه العرفاء من معارف، إنما يحصل بواسطة الشهود القلبي؛ إذ القلب، في اعتقاد أهل المعرفة، هو مصدر الاطمئنان واليقين المعرفي، بما يثبت لدى العقل، وفيه تتجلى معاني الغيب. فعن السراج: «ورؤية القلوب هو نظر القلوب إلى ما توارث في الغيوب بأنوار اليقين عند حقائق الإيمان، وهو على معنى ما قال أمير المؤمنين على بن أبي طالب عليه السلام

(١) المرجع السابق، ص ٨٧.

(٢) المرجع السابق، ص ١٩١.

حين سئل : هل ترى ربنا؟ فقال: وكيف نعبد من لم نره! ثم قال: لم تَرَهُ العيون ـ يعني في الدنيا ـ بكشف العيان، ولكن رأته القلوب بحقائق الإيمان، قال الله تعالى : **﴿ما كذب الفؤاد ما رأى﴾** فأثبت الرؤية بالقلب في الدنيا»[1].

وعن القشيري: «ويريدون بلفظ الشاهد ما يكون حاضر قلب الإنسان، وهو ما كان الغالب عليه ذكره حتى كأنه يراه ويبصره وإن كان غائباً عنه، فكل ما يستولي على قلب صاحبه وذكره فهو يشاهده. فإن كان الغالب عليه العلم، فهو يشاهد العلم، وإن كان الغالب عليه الوجد، فهو يشاهد الوجود، ومعنى الشاهد الحاضر، فكل ما هو حاضر قلبك فهو شاهدك»[2].

والمراد بالقلب في النص العرفاني، إنما هو «شيء لطيف» يشكل مرآة لانعكاس أنوار اليقين المعرفي، ومركز تلقي التجليات الإلهية، ومهبط الوحي والإلهام، إنه باختصار موطن الوجود المطلق، استناداً إلى نص قدسي.

كتب الخميني: «في الحديث القدسي يقول الله تعالى: (لا تسعني أرضي ولا سمائي بل يسعني قلب عبدي المؤمن) ما من موجود يكون آية جماله المحبوب سوى قلب المؤمن»[3]، ويكمن ذلك في رأى الخميني في أنه «لا يوجد حجاب بين هذا القلب الذي بلغ في

---

(١) **اللمع**، مرجع سابق، ص ٤٢٦.

(٢) **الرسالة القشيرية**، مرجع سابق، ص ٧٤.

(٣) **الأربعون حديثاً**، مرجع سابق، ص ٥٤.

سعته وإحاطته الموجودات المجردة... وبين الحق المتعالي كما في الحديث الشريف... «إن روح المؤمن لأشد اتصالاً بروح الله من اتصال شعاع الشمس بها»[١].

فإن قلب المؤمن، في نظر الخميني، يتجه بفطرته إلى الله تعالى دون سواه، ومتحرر من أسر نفسه، غير ملوث بالمساوئ الأخلاقية والرذائل الباطنية، «فلو تحررت من أسر النفس، وأصبحت عبداً للحق المتعالي وجعلت القلب موحداً، وأجليت مرآة روحك من غبار النفاق والاثنينية، وأرسلت قلبك إلى النقطة المركزية للكمال المطلق، لشاهدت بعينك آثار ذلك في هذا العالم، ولتوسع قلبك بقدر يغدو محلاً لظهور السلطنة التامة الإلهية، حيث تصير مساحتها أوسع من جميع العوالم (لا يسعني أرضي ولا سمائي، ولكن يسعني قلب عبدي المؤمن) ولشعرت غنى لم تفكر في عالمي المُلك والملكوت، ولم تجد لهما اللياقة لاحتضانك. بيت شعر:

هل رأيت تحليق الطير؟

انسلخ من أغلال الشهوة حتى ترى تحليق الإنسان!»[٢]

ولذا، فإن أهل المعرفة في طلب مستمر وشوق متصل، وهجرة دائمة، شغلهم الشاغل مجاهدة النفس، وترويض الإرادة، لا تهدأ نفوسهم ولا تلين قلوبهم إلّا بمشاهدة الحق، ولا تتم ملاحظته إلّا بالعزوف عن الدنيا والانسلاخ من الذات، فالهجرة إلى الحق تتطلب

---

(١) المرجع السابق، ص ٤٠٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٤٦.

الخروج من الخلق، أي الانفصال عن الألوان أجمع، والانقطاع بالكلية له، فلا يعتمد على شيء سواه، ولا يرجع عنه إلى غيره[1].

أما القلب الملوث بالمساوئ الأخلاقية والرذائل الباطنية، فإنه في نظر الخميني ـ لا يمكن أن يكون محلاً لهبوط الوحي والإلهام، ولا موطناً للتجليات، فإن الإنسان ما دام «يعيش في البيت المظلم للنفس لا يكون مسافراً إلى الله تعالى، بل يعدّ من المخلدين في الأرض، فإن الخطوة الأولى نحو الله، تتمثل في ترك حب النفس»[2].

وإذا كان القلب مصدر إلهام العارف (المؤمن)، فإن ثمة تفاوتاً في مستويات قلوب العارفين، واختلاف في طبيعة التجليات الوافدة على قلبه، وفي هذا الصدد كتب الخميني: «إن قلوب الأولياء تختلف فيما بينها في قبول تجليات الأسماء، فبعضها قلوب عشقية وشوقية وأن الحق المتعالي يتجلى في تلك القلوب من خلال أسمائه الجمالية، وذاك التجلي، يبعث على الشوق والخوف، فإن الخوف يكون من مضاعفات تجلي عظمة سبحانه»[3]. وثمة قلب ـ في نظر الخميني ـ أوسع، قابل لتجلي جميع الأسماء الشوقية منها والخوفية. هذا القلب، هو قلب «الإنسان الكامل» في الاصطلاح العرفاني، وسيأتي الحديث في ذلك لاحقاً.

---

(١) **التأويل والحقيقة: قراءات تأويلية في الثقافة العربية**، مرجع سابق، ص ١١٧.

(٢) **الأربعون حديثاً**، مرجع سابق، ص ٣٠٩.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٣١ ـ ٣٣٢.

الفصل الخامس

التشكل المفاهيمي العرفاني

لدى العارف

تـؤدي الطـقوس والمـمارسات الديـنية فـي المـجال العـرفاني وظيفتين أساسيتين: معرفية واجتماعية، فهي ليست مـجرد سـلوك تقليدي (عبادي) موجه إلى موجود أسطوري / خيالي / سحري أو إلى إله / خالق / مقدس موجود بالفعل، ولا مـحض سـلوك فـردي، يعبر عن شعور داخلي لذات فردية، ويستهدف إشباع نوازع ودوافع نفسية لاشعورية، كامنة في الذات الفردية، لا عمق ولا بعد اجتماعي لها.

فالطقوس في هذا المجال هي قواعد السلوك المستندة إلى معتقد روحي، تعيّن للعارف كيف يجب أن يتصرف حيال الوجود المطلق / المقدس، فهي سلوك فردي ذات بعد وعمق اجتماعيين، الغاية منها أولاً : توليد مـعارف تـنتمي إلى المـقدس، إذ «إن النـتيجة الأصـلية لجميع العبادات والسرّ الحقيقي لها هو الحصول عـلى المـعرفة»[1]. والغاية منها ثانياً : لفّ وتجميع المنتمين إلى العرفان، وتجديد شعور

---

(١) المرجع السابق، ص ١٩١.

الانتماء والتضامن لديهم، ونلحظ ذلك على سبيل المثال في وصية الخميني الخالدة للمسلمين «أن لا يغفلوا عن صلاة الجمعة والجماعة التي هي مظهر البعد السياسي للصلاة، فصلاة الجمعة من أعظم عنايات الحق تعالى على الجمهورية الإسلامية في إيران»[١].

فالصلاة كطقس ـ كما يقول جاك لومبار ـ «فعل يؤديه صاحبه في حضرة الأشياء المقدسة، لكنه يستند إلى معتقد، فهو، بالتالي، فعل وتصور.

وتنوع أنماط الصلاة يقابل تنوع الأديان، وكلما كانت هذه معقدة كانت تلك معقدة أيضاً، فهي تتروح بين الصلاة الآلية لنص ثابت لا يتغير، وبين الدعاء الذي يتصف بالمزيد من الحرية والفردية، كما تتروح بين الصلاة الذهنية والاستغراق الصوفي (...). وبالتالي، فالصلاة إذا شئنا أن نضع "تعريفاً مؤقتاً" لها هي عبارة عن «طقس ديني، شفهي، يتعلق تعلقاً مباشراً بالأشياء المقدسة»[٢].

إن هذا الطقس (أعني الصلاة) وسواه يحكي ويعبر من زاوية اجتماعية عن انتماء المرء إلى تصورات مشتركة، تتولد عنده وتفرض نفسها عليه من خارج، باعتبارها جزءاً من الثقافة التي يولد أو يوجد فيها الفرد «لا من فعل التفكير أو الانفعال الفردي، وإن يكن

---

(١) الإمام الخميني، **الوصية الخالدة**، مكتب وكلاء الإمام الخميني، لبنان، (د. ت)، ص ١٧.

(٢) جاك لومبار، **مدخل إلى الأنثولوجيا**، ترجمة: حسن قبيسي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٧، ص ٢٢١.

بمقدورها أن تستجيب لهما، وترضيهما معاً. ولهذا السبب كان دركهايم يقول لنا : إن أي تفسير نفساني لواقعة من الواقعات المجتمعية، لابدّ أن يكون تفسيراً مغلوطاً»[١].

ولا مراء في أن الطقوس، لاسيما الدينية أو الروحية منها، لا تخلو من اقتران بتجارب انفعالية، أو أن تكون عملية الانفعال فيها بمثابة علامة فارقة في تحديد درجة التزام الفرد أو الجماعة بتأدية قواعد هذه الطقوس والغايات المعزوة لها.

في إطار الممارسات الروحية أو العبادية في العرفان، تبدو هذه الحقيقة ماثلة، فهي تتجلى، قبل أي شيء، في ارتهان العارف ودينونته للإله المقدس، من خلال حرصه على الالتزام بقواعد السلوك الديني والأخلاقي، والانضباط ضمن إطار السلوك العقلي.

وفي هذا الصدد كتب الخميني: «إن ذلك الإنسان الذي تطرأ في قلبه تجليات نور الإيمان والمعرفة، ويطوق رقبته الحبل المتين والعروة الوثقى للإيمان، ويكون رهن الحقيقة والمعرفة، هو ذلك الإنسان الذي يلتزم بالقواعد الدينية، وتكون ذمته مرهونة لدى القوانين العقلية، ويتحرك بأمر من العقل والشرع»[٢].

فالانفعال والتأثر، كمظاهر وجدانية وعاطفية للذات الفردية، هي عنصر أساسي من عناصر قواعد السلوك والتصرف حيال المقدس،

---

(١) **الإناسة المجتمعية: ديانة البدائيين في نظريات الأناسين**، مرجع سابق، ص ٢٠٧.

(٢) **الأربعون حديثاً**، مرجع سابق، ص ١٤٥.

بل حتى حيال النافل أيضاً، إلّا أن ذلك لا يستلزم أن تكون الطقوس في النهاية حالة فردية وجدانية انفعالية، مادامت تمثل جزءاً من الثقافة التي يولد أو يوجد فيها هذا الفرد، وأنها تفرض نفسها عليه من الخارج، حالها في ذلك حال سائر الأجزاء الأخرى في ثقافته وبيئته.

وفي هذا المجال، لابدّ من أن نلفت النظر إلى أننا لدى معاينة النص العرفاني، نرى أن ثمة وظيفة أخرى أساسية للطقوس العرفانية ـ القائمة على أساس الالتزام بالقواعد المذكورة الثلاث (الدين، العقل، الأخلاق) ـ تتمثل في قدرتها على طرد حالة الاضطراب أو القلق المعرفي، فضلاً عن النفسي والروحي، وبالتالي، في قدرتها على توفير حالٍ من الطمأنينة النفسية، وإحداث يقين معرفي، فيما يتصل بأسرار الوجود المقدس.

فعلى المستوى النفسي، فإن الالتزام بالقواعد الشرعية، والتصرف وفقاً لها من شأنه معالجة حالات الاضطراب والقلق التي تطرأ في النفس، حيال أسرار الحياة وشؤون الغيب مما يعجز المرء أو يصعب عليه مواجهته أو التغلب عليه.

كتب الخميني : «ولا بدّ أن نعرف أن للنفوس صحة ومرضاً وصلاحاً وفساداً، وسعادة وشقاء، وإن إدراك طرقها ودقائق مصالحها ومفاسدها، لا يتسنى لأحد سوى ذات الله المقدسة... فهو الكامل على الإطلاق والمفيض على الإطلاق... وقد حصلت من هذا نتيجتان واضحتان: الأولى: هي أن الشريعة ـ وهي الوصفة الخاصة

بإصلاح الأمراض النفسية ـ لا توجد إلّا عند ذات الحق المقدس؛ والثانية: هي أن الله تعالى يعلنها ـ الشريعة ـ حتماً. ومعلوم أن مثل هذا الهدف العظيم... لا يقع لأحد إلّا عن طريق الوحي والإلهام، أي يجب أن يكون تعليمه من جانب الحق تعالى»[1].

فالالتزام بالقواعد الشرعية، يفضي ـ بحسب هذه النظرة ـ إلى تسكين حالة الاضطراب والقلق، ويمنح الإنسان العارف القدرة على تذليل الصعوبات والعراقيل التي تعترض سبيله، وبالتالي تمنحه القدرة على مواجهة أسرار الحياة وشؤون الغيب، الأمر الذي من شأنه أن يدفع بالإنسان العارف باتجاه فتح أبواب المعرفة، وخوض غمار التجربة المعرفية للكشف عما هو مخبوء وخفي خلف الكينونة الحياتية؛ حيث تغدو عملية الالتزام الشرعي، وممارسة قواعد السلوك الديني مفتاح أبواب المعرفة، وطريق العارف إلى بلوغ أهدافه العلمية؛ إذ إنها تفضي إلى تجلية صفحة القلب، وتنقيته (تحريره) من الشوائب والالتباسات، عبر نفض آثار الشواغل النفسية / الأنوية الذاتية أو الحياتية منه، وتفريق جميع ما يشغله عن الحق، أو يلفته إلى ما عداه تعالى؛ إذ «إن لكل عبادة أثراً يحصل في القلب، وقد عبر عنه في الرواية بزيادة النقطة البيضاء أو توسيعها، ولا بدّ أن يعلم أن بين ظاهر الإنسان وباطنه، وبين سره وعلنه ربطاً وعلاقة طبيعية بحيث تكون لآثار كل منهما وأفعاله وحركاته سراية عظيمة، وتأثير

---

(١) المرجع السابق، ص ١٩٥.

غريب فيه»[١].

وفي هذا الصدد نفسه قال الغزالي: «وإنما مراد الطاعات وأعمال الجوارح تصفية القلب وتزكيته وجلاؤه، ومراد تزكيته حصول أنوار المعارف فيه»[٢].

ويعبر العرفاء عن ذلك تارة بالتجلي، وهو «ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيب بعد الستر»[٣]، وعلى حد تعبير زكريا الأنصاري في شرحه على الرسالة القشيرية: «والتجلي من قبل العبد زوال حجاب البشرية وانصقال مرآة القلب عن صدأ طباع البشرية، ومن قبل الحق كشفه عن العبد حاله»[٤]. وهو على ثلاثة أنواع: فعلي، وصفاتي / أسمائي، وذاتي.

كتب الخميني: «إن تجليات الحق في حضرة الأحدية تجلّ بالأسماء الذاتية. وتجليه في الحضرة الواحدية تجلّ بأسماء الصفات، وتجليه في حضرات الأعيان الخارجية تجلّ بأسماء الأفعال»[٥].

وتارة يعبرون عنها بـ«الفتح». كتب الخميني : «إن الفتح في

---

(١) **سر الصلاة أو صلاة العارفين**، مرجع سابق، ص ٦٢.

(٢) أبو حامد الغزالي، **معارج القدس في مدارج النفس**، مطبعة السعادة، مصر، ١٩٢٧، ص ١٠٤-١٠٥.

(٣) **الفتوحات المكية**، ج ١٢، مرجع سابق، ص ٢٠٥.

(٤) **الرسالة القشيرية**، مرجع سابق، ص ٦٦، هامش رقم (٥).

(٥) **الآداب المعنوية للصلاة**، مرجع سابق، ص ٥٣٨.

مشـــربهم عــبارة عــن فتح أبواب المـعارف والعـوارف والعـلوم والمكاشفات على الإنســان مـن قبل الحـق سبحانه بـعد أن كـانت موصدة في وجهه ومغلقة عليه، فما دام الإنسان في البيت المظلم للنفس، وأنه مشـدود بـالتعلقات والرغـبات النـفسية، تكـون أبـواب المعارف والمكاشـات عليه مسدودة، وعندما يغادر هذا البيت المظلم ببركة ترويض النفس، وأنوار الهداية، واجتياز منازل النفس، تنفتح أبواب قلبه عليها ـ العلوم والمكاشفات ـ وتلقى المـعارف فـي قـلبه، ويصبح من ذوي القلب»[١].

والفتوحات المعرفية في العـرفان أيـضاً ثـلاث : «فـتح قـريب» و«فتح مبين»، و «فتح مطلق». «فمع "الفـتح القـريب" تـنفتح أبـواب المعارف، وتغفر ذنوب النـفس، ومـع "الفـتح المـبين" تـنفتح أبـواب الولايــة، والتـجليات الإلهـية، وتـغفر البـقايا مـن الذنـوب المـتقدمة النفسية، والذنوب المتأخرة القـلبية، ومـع "الفـتح المـطلق" تـنكشف التجليات الذاتية الأحدية، ويـغفر الذنب الذاتــي المـطلق. ولابدّ مـن معرفة أن "الفتح القريب" و "الفتح المبين" يتيسران للأنبياء والأولياء والعرفاء، وأما "الفتح المطلق" فـهو مـن المـقامات الخـاصة بـالرتبة الختمية ـ خاتم الأنبياء ـ وإذا حصل ذلك لشخص، فإنما هو بـالتبع وبسبب شفاعة النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلم)[٢].

ولعل أول من استخدم مصطلح «الفتح» هـو ابـن عـربي، وقـد

---

(١) **الأربعون حديثاً**، مرجع سابق، ص ٣١٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٣١٧.

صنف تحت هذا العنوان كتابه الشهير: «الفتوحات المكية».

وهكذا يعبر العرفاء عن ذلك أيضاً تارة أخرى بـ «السفر».

ويقصد بالسفر «الحركة من الموطن متوجهاً إلى المقصد بطي المنازل، وهو مستغن عن البيان، ومعنوي وهو أربعة»[1].

فالأسفار عند العرفاء أربعة، وتترتب عند الخميني على النحو التالي[2]:

السفر الأول: من الخلق إلى الحق المقيّد، برفع الحجب... ورؤية جمال الحق بظهوره الفعلي؛ الذي هو في الحقيقة ظهور الذات في مراتب الأكوان... وبعبارة أخرى بانكشاف وجه الحق لديه، وأخيرة هذا السفر رؤية جميع الخلق ظهورها الحق وآياته.

السفر الثاني: وهو من الحق المقيّد إلى الحق المطلق... ويتجلى الحق له [في هذا السفر] بمقام وحدانيته، وعند ذلك لا يرى الأشياء أصلاً ويفني عن ذاته وصفاته وأفعاله.

السفر الثالث: وهو في الحق [المطلق] إلى الخلق الحقي بالحق، أي من حضرة الأحدية الجمعية [الاسم الأعظم والذات الأحدية «الله» تعالى] إلى حضرة الأعيان الثابتة، وعند ذلك تنكشف له حقائق الأشياء وكمالاتها وكيفية تدرجها إلى المقام الأول ووصولها إلى وطنها الأصلي، ولم يكن في هذا السفر نبياً مشرعاً [لأنه لم يكن قد رجع بعد] إلى الخلق في النشاة العينية (الخارجية).

---

(١) **مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية**، مرجع سابق، ص ١٤٨.

(٢) المرجع السابق، ص ١٥٠ـ١٥١.

السفر الرابع: وهو من الخلق الذي هو الحق إلى الخلق بالحق. (أي من الأعيان الثابتة إلى الأعيان الخارجية، بوجوده المتحقق بالحق). «وفي هذا السفر يشرّع ويجعل الأحكام الظاهرة القالبية والباطنية القلبية، ويخبر وينبئ عن الله وصفاته وأسمائه.

إن هذه الأسفار الأربعة، كما يبدو واضحاً، هي في النص العرفاني الرحلة المعرفية الكاملة التي يقوم بها العارف في دائرة الوجود المطلق؛ حيث يتمكن العارف في خلالها من الإحاطة ـ حسب طاقته وقابليته ـ ببعض تجليات الوجود الإلهي المقدس، أو جميعها (الفعلية، الأسمائية / الصفاتية، الذاتية)، في عوالم وجودية ثلاث: أ عالم الوحدانية؛ ب ـ عالم الوحدة؛ جـ ـ عالم الأحدية. وهي عوالم الوجود التي يتجلى فيها الحلق المقدس بنحو متفاوت، بين الوحدة والكثرة، والبساطة والتركيب، والإطلاق والتقييد.... الخ، وبحسب هذه العوالم والتجليات القائمة فيها، تتفاوت مقامات العارفين، وتختلف درجاتهم، وبالتالي يحصل التفاضل فيما بينهم ـ وعلى حدّ تعبير الخميني ـ فإن «الشهود بقدر الوجود، والمعرفة بقدر مقام العارف»[١].

فبالتجليات الفعلية في عالم الوحدانية (عالم الأعيان الخارجية، والأعيان الثابتة) يحدث للعارف الدرجة الأولى من اليقين المسماة «علم اليقين»، وبالتجليات الأسمائية / الصفاتية في عالم الوحدة،

---

(١) شرح دعاء السحر، مرجع سابق، ص ١١١.

تحدث له الدرجة الثانية من اليقين المسماة «عين اليقين»، وبالتجليات الذاتية في عالم الأحدية، تحدث له الدرجة الأخيرة من اليقين المسماة «حق اليقين».

وتجدر الإشارة إلى أن بلوغ أيٍّ من هذه الدرجات الثلاث يتطلب من العارف / السالك في كل مرة المرور في أربع مراتب: «المرتبة العلمية، المرتبة الإيمانية، المرتبة الشهودية، المرتبة الفنائية»[1] وفي هذا السياق، نلفت إلى أن ثمة نوعين من الأحوال تعتري السالكين خلال رحلتهم الكشفية هذه في عوالم الوجود ومراتبه:

الأول: من تعتريه حالة من الهيمان والغيبوبة لدى تمكنه من قطع مراتب المعرفة في إحدى التجليات الوجودية الثلاث؛ بحيث يستغرق في غيبوبته المعرفية في هذا التجلي، دون تمكنه من الانتقال إلى التجلي اللاحق، ويطلق العرفاء على هذه الحالة تسميات عدة، مثل: «المحو» و «الصعق» و «السكر»... الخ، ويصطلحون عليها «الفناء»، وحالة الفناء هذه ذات مراتب ثلاث، طبقاً لمراتب التجليات، هي: «فناء في تجليات الأفعال»، و «فناء في تجليات الأسماء والصفات» و «فناء في تجليات الذات» ويعبّر عن المرتبة الأخيرة «الفناء التام».

الثاني: من لديه قابلية الخروج من حالة الغيبوبة المعرفية في درجة من درجات التجليات الثلاث، وبالتالي يكون مؤهلاً للرجوع

---

(١) الأربعون حديثاً، مرجع سابق، ص ٣٩٥.

إلى وعيه، ومواصلة سفره في رحلة التجليات الوجودية، ويطلق على هذه الحالة تسميات عدة أيضاً تقابل تسميات الحالة السابقة، مثل: «الصحو» و «الحضور»، و «الإثبات».. الخ، ويصطلحون عليها «البقاء».

كتب الخميني: «ومستورية الحق في الخلق، وظهور العبد، لا يحصل إلّا بعد إرجاع العبد إلى مملكته، هو البقاء بعد الفناء»[١].

ويقابل البقاء الفناء في مراتبه الثلاث، فيترتب إلى: «بقاء في تجليات الأفعال»، و «بقاء في تجليات الأسماء والصفات»، و «بقاء في تجليات الذات» ويعبر عن هذه المرتبة الأخيرة «البقاء المطلق».

تجدر الإشارة إلى أن بعض العرفاء قد يحدث أن تصيبه حالة الفناء في مرتبة من مراتبه، ولا يتسنى له العودة من فنائه والتحلي بالبقاء، جراء استيلاء التجليات الإلهية على قلبه، بأن يصبح مأخوذاً بما يشاهده من كمال الوجود المقدس، سواء في فعله أو في أسمائه وصفاته، الجمالية والجلالية، أو في ذاته، مما قد يؤدي به إلى «الشطح»، والنطق بما يتنافى مع المألوف العقلي والديني، كما حدث -على سبيل المثال - لبعض أقطاب الصوفية، كالحلاج والبسطامي. فالعارفون على حد تعبير الغزالي «بعد العروج إلى الأسماء الحقيقة اتفقوا على أنهم لم يروا في الوجود إلّا الواحد الحق، لكن منهم من كان له هذه الحالة عرفاناً علمياً، ومنهم من صار له ذلك حالاً ذوقياً،

---

(١) تعليقات على شرح فصوص الحكم ومصباح الأنس، مرجع سابق، ص ١٠١٤.

وانــتفت عـنهم الكـثرة بـالكلية، واسـتغرقوا بـالفردانـية المـحضة، واستوفيت عقولهم فصاروا كالمبهوتين فيه، ولم يـبقَ فـيهم مـتسع لذكر غـير الله، ولا لذكـر أنـفسهم أيـضاً، فـلم يكـن عـندهم إلّا الله، فسكروا سكراً دفع دونه سلطان عقولهم، فقال أحدهم : «أنا الحلق» وقال الآخر : «سبحاني ما أعظم شأني!» وقال آخر : «ما في الجبة إلّا الله». وكلام العشاق في حال السكر يُطوى، ولا يحكى، فلما خفّ عنهم سكرهم وردوا إلى سلطان العقل الذي هو ميزان الله في أرضه، عرفوا أن ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد، بل شـبه الاتـحاد، مـثل قـول العاشق في حال فرط عشقه : «أنا من أهوى ومن أهـوى أنـا»، ولا يبعد أن يفاجئ الإنسان مرآة، فينظر فيها ولم يرَ المرآة قط، فـيظن أن الصورة التي رآها هي صورة المرآة المتحدة به، ويرى الخـمر في الزجاج فيظن أن الخـمر لون الزجـاج، ولذا صـار عـنده مـألوفاً، ورسخ فيه قدمه، استغفر وقال:

رقّ الزجـاج وراقت الخـمر ... فـتشابها فـتشاكـل الأمـر

فكــأنما خـمر ولا قــدح ... وكــأنما قـدح ولا خــمر

وفرق بين أن يقول: الخمر قدح وبين أن يقول: كأنه قدح. وهذه الحالة إذا غلبت سميت بالإضافة إلى صاحب الحالة «فناء» بل «فناء الفناء»؛ لأنه فني عن نفسه وفني عن فنائه، فإنه ليس يشعر بنفسه في تلك الحال، ولا بعدم شعوره بنفسه، ولو شعر بعدم شعوره بنفسه لكان قد شعر بنفسه، وتسمى هذه الحالة بالإضافة إلى المستغرق به

بلسان المجاز اتحاداً أو بلسان الحقيقة توحيداً»[١].

ويرى الخميني أن «الشطح والشطحيات كلها من نقصان السالك والسلوك... ولذلك بعقيدة أهل السلوك لابد للسالك من معلم يرشده إلى طريق السلوك، عارفاً كيفياته، غير معوج عن طريق الرياضات الشرعية»[٢].

وهكذا، فإن الإنسان في كينونته الحياتية ذو بعدين بل أبعاد، فهو باطن وظاهر، وبقدر ما يبدو ظاهره يختفي باطنه، وبمقدار خفاء ظاهره يجلو باطنه، وباطنه فيه حقائق الوجود، بل فيه الحق، فإذا جلى باطنه برزت صورة الحق، ولذا فهو «في توق دائم إلى التوحد معه أي إلى التخلص من حالة الفرق إلى الجمع، ولا يتحقق له ذلك إلّا إذا أفنيت النفس عن كل شيء، وعن كل فعل، وعن كل معنى، وبمقدار ما تفنى النفس عن كل «رسم ومعنى» يكون لها البقاء الآخر، والبقاء هو أن يقوم الحق عن النفوس وأن تبقى هذه به وله، وهنا يتعالى الإنسان إلى حقيقة الحضرة، ويرجع العبد إلى أوله، ويصبح في حالة الجمع مع أحدية الحق، ويفتح من ثم أمامه الغيب الذي هو ذوق. وهذا هو معنى التوحيد، فالتوحيد يعادل إذن الفناء، والفناء هو العمل بميثاق الله»[٣]. وأما البقاء فهو التحقق بالحقيقة، وبذلك يصبح

---

(١) الغزالي، مشكاة الأنوار، حققها وقدّم لها: الدكتور أبو العلا عفيفي، الناشر: الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٤، ص ٥٧ ـ ٥٨.

(٢) مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، مرجع سابق، ص ١٥٠.

(٣) التأويل والحقيقة، مرجع سابق، ص ٢٧٨.

الإنسان الباقي كاملاً، وفي هذه الحالة إذا كان الإنسان كاملاً انسجم مع المشيئة المطلقة، وصارت روحانيته عين مقام الظهور الفعلي للحق عز وجل الفعلي «فالحق يسمع به ويبصر به إلى آخره»[1].

(١) الأربعون حديثاً، مرجع سابق، ص ٥٢٧.

الفصل السادس

التبلور المفاهيمي لدى العارف

إن الحديث عن التبلور المفاهيمي أو المعرفي لدى العارف في إطار العرفان الإسلامي، هو الحديث عن «الإنسان الكامل»؛ الذي تكوّن واكتمل معرفياً، وسما وجودياً، بعد أن أتم رحلته الكشفية، في مشاهداته ومعايناته القلبية في مراتب التجليات الوجودية الإلهية، وتحقق في الوجود الفعلي والأسمائي والذاتي في تلك التجليات؛ بحيث أصبح «مظهر الاسم الجامع، ومرآة تجلي الاسم الأعظم، كما أشير إلى هذا المعنى في الكتاب والسنة كثيراً، قال الله تعالى: ﴿**وعلّم آدم الأسماء كلها**﴾[1]»[2].

ويرى البعض أن تعاليم العرفان تتركز في أطروحتها حول قضيتين رئيسيتين، هما: «وحدة الوجود» و «الإنسان الكامل»، وعلى الرغم من قناعتنا بأن قضية «الإنسان الكامل»، تشكل جزءاً رئيسياً لا ينفصل عن أطروحة «وحدة الوجود»، ليس في الإمكان فهمها بمعزل عن هذه الأطروحة، إلّا أنه ليس ثمة ما يمنع، في هذا

---

(١) سورة البقرة، آية: ٣١.

(٢) **الأربعون حديثاً**، مرجع سابق، ص ٥٧٣.

المجال، من عرض هذه القضية بشكل منفصل، على أنها قضية مستقلة؛ نظراً لأهميتها، وكثرة ما أثير حولها من نقاش، وقد أخذت حيزاً لا بأس به من العناية والاهتمام، سواء من قبل العرفاء أنفسهم، وبخاصة المتأخرين منهم، بدءاً من ابن عربي حتى العصر الحاضر، أو من قبل المستشرقين والباحثين والنقاد في هذا القرن.

والجدير ذكره أن مصطلح «الإنسان الكامل»، يرادف في دلالته ألفاظاً أكثر تداولاً واستخداماً في الخطاب الديني للإسلام، مثل: «النبي»، و «الولي»، و «الخليفة»... الخ. إن هذا المصطلح هو وليد فترة متأخرة في مجال بيئة الخطاب العرفاني، وهذا، في اعتقاد العديد من الباحثين أتاح لعدد من الباحثين المستشرقين التشكيك في نسب هذا المصطلح وهويته الحقيقية، بل تمادى إلى حدّ أنه وصل إلى التشكيك في هوية الأطروحة بأكملها التي تقوم عليها فكرة «الإنسان الكامل»، وقد زعم بعض هؤلاء إنه مصطلح غير شرعي أو لقيط للعرفان الإسلامي، وإنما هو مصطلح يجد أصوله في النظريات القديمة في الفكر اليوناني أو الإغريقي، أو الهليني أو سواه، مما ولّد نقاشاً وسجالاً، حول هوية هذا المصطلح، بل في أطروحته برمتها.

وفي هذا الصدد ادعى كارل هينرش بكر أنه «وإلى جانب تأثير الأفكار الأفلاطونية المحدثة والفيثاغورية المحدثة في الفرق الصوفية المختلفة كان لهذه الأفكار أثرها أيضاً في الإسلام، وقد ظل الكثير منها حياً فيه. «فالإنسان الكامل» هو الأنتروبوس تليوس...

و«الذات الحقانية» هي الإيزوثيوس فوزيس»[1].

ورأى عبد الرحمن بدوي أن فكرة الإنساني الكامل عند الصوفية هي إحدى تجليات الهرمسية التي تعود إلى فكرة الإنسان الأول أو الطباع التام، كما أن هذه الفكرة تبدو أثراً يونانياً، وبصفة خاصة لأرسطو، وفي هذا الصدد كتب: «تحتل فكرة الإنسان الكامل أو الإنسان الأول مركز الصدارة، ونحن نراها بوضوح في كتاب "أثولوجيا" المنسوب إلى أرسطوطاليس، والذي هو منتزع من "تساعات" أفلوطين»[2].

لكن مساينيون المستشرق المعروف؛ الذي عني بشكل كبير بفكر أهل التصوف، لا يتفق في رأيه مع بكر وبدوي في ذلك. وفي نظره «فإن فكرة الإنسان الكامل إنما نشأت... في الرؤى السامية، لا في الفلسفة الهلينية التي تحجرت فيها من بعد في قالب تنظيمي، فهي عند أنبياء بني إسرائيل فكرة "عبد يهوا" فكرة "العادل" والمبتلى بالآلام، والذي يكشف الرد الظاهر لكرامته إليه في نهاية الأزمان، عن "سر مجد العادل" هذا السر الذي أخفاه الله عن الملائكة عن "الأمانة" التي لا يستطيع حملها غير القلب الإنساني... وهي في المسيحية الإيمان بعود المخلص، والتتويج (المثلث الملكوت) للكنيسة، والتأليه لكل أولئك الذين أدركوا الله الحي بقلب واحد،

---

(١) التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية: مرجع سابق، ص ١٢ـ١٣.

(٢) عبد الرحمن بدوي، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، دار القلم، بيروت، ١٩٨٢، ص ٣٣.

والتمجيد المنتقم لكلمة الحضرة "كن" العذراوية، وهي في الإسلام "شاهد القِدَم" صوت "الروح" الذي سيحطم فعله الرجعي كل الرموز الوثنية (فيملأ الدنيا عدلاً كما ملئت جوراً)... والفكرة السامية عن الإنسان الكامل وثيقة الصلة بالأسلوب النبوي»[1].

ففكرة "الإنسان الكامل" برأي ماسينيون هي فكرة دينية، وظاهرة امتدادية تتّحد الأديان وتشترك في تبنيها والدعوة إليها؛ ولذا فهي ليست خاصية مميزة لدين أو آخر، أو لمجتمع دون آخر أو لشعب دون آخر، ونجد أن ثمة من يوافق ماسينيون من المفكرين المسلمين في هذه الرؤية. فإن مرتضى المطهري الفيلسوف الإسلامي المعروف، رغم تأكيده «أن تعبير «الإنسان الكامل» لم يكن له وجود في الآداب الإسلامية حتى القرن السابق الهجري ولكنه اليوم مستعمل حتى في أوروبا، وأول من استعمل هذا التعبير في عالم الإسلام، بشأن الإنسان وطرح موضوعاً باسم "الإنسان الكامل" هو العارف المعروف (محي الدين العربي الأندلسي الطائي)»[2].

احتمل مطهري أن هذه الفكرة يمكن أن نجد مصدرها في الأديان السماوية، وأن العرفاء المسلمين استثمروها في أطروحتهم

---

(١) عبد الرحمن بدوي، **الإنسان الكامل في الإسلام**، وكالة المطبوعات ـ الكويت ودار القلم ـ بيروت، ١٩٧٦، ص ١٠٧ ـ ١٠٨.

(٢) مرتضى المطهري، **الإنسان الكامل**، ترجمة: جعفر صادق الخليلي، مؤسسة البعثة، بيروت، ١٩٩٢، ص ١١.

المعرفية، وفي هذا كتب المطهري: «والواقع أن العرفاء هم الذين طرحوا للبحث مسألة "الإنسان الكامل" ويمكن القول بأنهم استمدوا نظريتهم من الأديان حتماً... إنهم استلهموا نظريتهم من موضوع (آدم) وموضوع (النبي) و (الولي) والإنسان الكامل في (آخر الزمان) المهدي الموعود»(١).

وربما تكون رؤية المطهري المذكورة في هذا المقام مستوحاة من رؤية ماسينيون أو محاكية لها. وربما تكون رؤية «بكر» عائدة، في المقابل، إلى نفي واستبعاد الآخر، والقول بتفوّق وأصالة الذات التي يشتهر الغربيون بها عموماً، والمستشرقون بصورة خاصة.

إن استعمال ابن عربي لهذا المصطلح، قد فتح الباب واسعاً أمام العرفاء الذين عاصروه أو الذين جاءوا من بعده للبحث في قضية «الإنسان الكامل»، وإفراد مصنفات تعنى خاصة، وبصورة مستقلة، بهذه القضية. فقد صنّف العديد من معاصري ابن عربي وتلامذته والتابعين مؤلفات تحت هذا العنوان (الإنسان الكامل)، كعبد الكريم الجيلي (توفي سنة ٨٠٥) وعزيز الدين النسفي، ومحمد البرقعي وسواهم. وشاع في استعمالات العرفاء، منذ ذلك الحين، هذا المصطلح، بل إنه بلغ حدّاً، أضحى فيه مصطلحاً أصيلاً، أخذ العرفاء يرمزون إليه بألفاظ وعبارات أخرى متنوعة، مثل «الخضر» و «طائر القدس» و «الشجرة» و «الكلمة التامة» و «العالم الصغير»

---

(١) مرتضى المطهري، **الهدف السامي للحياة الإنسانية**، منظمة الإعلام الإسلامي (سازمان تبليغات إسلامي)، طهران، ١٣٦٠هـ، ص ٥٤.

و«الحقيقة المحمدية» و «الكون الجامع» و «إنسان العين».. الخ.

كتب المطهري: «ويعبر العرفاء عن هذا الإنسان الكامل الذي لابدّ من اصطحابه مع السالكين «بالخضر» و «طائر القدس»[(١)]، وقال عثمان يحيى: «الشجرة يعنون بها في اصطلاحهم الإنسان الكامل»[(٢)]. وفي هذا المعنى وردت «لفظة» الشجرة في إحدى ترجيعات الخميني العرفانية حيث قال:

يا مبلغ صوت السماء … يا موسى الصعق في الحب
يا رمز النداء الأبدي … من مجلى «الطور» اللامكاني
يا قمة جبل الحب والمحب … يا من منك أصل شجر الظهور
يا مرشد الظاهر والخفي … قل عالياً بعشق سر اللاهوت
أيها المجلى الكامل لـ«أنا» الحق … في مجمع العابثين الفانين
في العرش العلي العالمي … ارفع عن المحب كأس السكر[(٣)].

وعن صدر الدين الشيرازي «قد شبهت الكمل من العرفاء الإنسان الكامل الذي [هو] أشرف أجزاء العالم الكبير بإنسان العين من العالم الصغير الإنساني الذي يكون به النظر إلى الأشياء، وهو المعبّر عنه بالبصر، فلهذا سمي الإنسان إنساناً، مأخوذاً من

---

(١) **الإسلام وإيران: عطاء وإسهام**، مرجع سابق، ص ٤١٨.

(٢) محي الدين بن عربي، **التجليات الإلهية**، تعليقات ابن سودكين وكشف الغايات في شرح ما اكتنفت عليه التجليات، تحقيق عثمان إسماعيل يحيى، نشر دانشكاهى، تهران، ١٣٦٧ هـ. ش، ص ١٠٣، هامش رقم (٧٢).

(٣) **الفناء في الحب**، مرجع سابق، (الترجيعة الخامسة).

"آنست" بمعنى "أبصرت"، فإنه به نظر الحق إلى خلقه فرحمهم، فهو مظهر جميع الأسماء والصفات ومجمع كل الحقائق والآيات، فهو الكتاب الجامع»[١].

وقد ورد في بعض الأدبيات الصوفية تحديدات عامة لملامح «الإنسان الكامل»، فعن الغزالي: «الكامل: وهو المعني بقولهم: "الكامل من لا يطفي نور معرفته نور ورعه"»[٢].

وعن القونوي: «المرتبة الأربعون من مراتب الوجود هي للإنسان الكامل، وبه تمت المراتب وكمل العالم، وظهر الحق للعالم، سبحانه بظهوره في الأكمل على حسب أسمائه وصفاته، فالإنسان أنزل الموجودات مرتبة في الظهور، وأعلاهم مرتبة في الكمالات، ليس لغيره ذلك، وقد بيَّنا أنه الجامع للحقائق الحقية، والحقائق الخلقية، جملة وتفصيلاً، حكماً ووجوداً، بالذات والصفات، لزوماً وعرضاً، حقيقة ومجازاً، وكل ما رأيته أو سمعته في الخارج فهو عبارة عن رقيقة من رقائق الإنسان، واسم لحقيقة من حقائق الإنسان. فالإنسان هو الحق، وهو الذات، وهو الصفات، وهو العرش، وهو الكرسي، وهو اللوح، وهو القلم، وهو الملك، وهو الجن، وهو السماوات وكواكبها، وهو الأرضون وما فيها، وهو العالم الدنياوي، وهو العالم الأخراوي، وهو الوجود وما حواه، وهو

---

(١) **إيقاظ النائمين**، مرجع سابق، ص ٥١.

(٢) **مشكاة الأنوار**، مرجع سابق، ص ٧٤.

الحق، وهو الخلق، وهو القديم، وهو الحادث»(١).

ولا تختلف صورة «الإنسان الكامل» في نص الخميني العرفاني عن الصورة التي رسمها العرفاء السابقون له في شيء تقريباً، باستثناء أنه يعتقد أن المقصود بـ «الإنسان بالكامل» هو النبي محمد ﷺ بالأصالة وأوصياؤه بسبب اتباعهم له، واقتدائهم به ـ كما ذكرنا في الفصل الفائت ـ وفي هذا الاعتقاد يخالف الخميني بعض الصوفية الذين ذهبوا إلى أن ختم الولاية العامة الذي لا يوجد بعده ولي هو النبي عيسى عليه السلام. ومرد ذلك في الحقيقة، إلى الخلاف الاعتقادي بين مذاهب المسلمين الذي ينسحب إلى العرفاء، وتحديداً في مسألة الخلافة الإسلامية ومنصب الولاية للنبي ﷺ، وبخاصة الخليفة الذي تختتم به الولاية؛ حيث يعتقد المسلمون الشيعة بأنه «الإمام المهدي المنتظر» في حين يعتقد غالبية المسلمين السنة بأنه النبي عيسى عليه السلام.

وهكذا، نجدنا من خلال فكرة «الإنسان الكامل»، في مواجهة مباشرة مع «الإنسان» كحقل للفحص والمعالجة، ولا شك في أن قضية «الإنسان» في الفكر الإنساني، القديم والمعاصر، استحوزت، ولا تزال تستحوز على اهتمام متميز، وقد بُذلت في سبيل التعرف عليه جهود هائلة منذ الأيام الأولى لوجوده في هذا الكوكب الأرضي.

وفي هذا المجال، قد لا نجد تعريفاً دقيقاً يحدد ماهية الإنسان

---

(١) **الإنسان الكامل**، مرجع سابق، ص ١٤٦.

وحقيقته؛ نظراً للاختلاف الواسع في النظريات العلمية للمدارس الفلسفية والفكرية والعقائدية الدينية المتنوعة في هذا السبيل التي هدفت إلى تقديم الصيغ الأنسب لتحقيق نجاة الإنسان وكماله. ولاريب في أن أيّاً من هذه النظريات لم توفق إلى تحقيق سعادة الإنسان، وإنقاذه من حال القلق أو الاضطراب الذي يعتريه في وجوده، سواء فيما يتعلق في وجوده، أو فيما يتعلق في مصيره ومآله، وبصفة خاصة إنساننا المعاصر، وبصفة أخص الإنسان الغربي؛ الذي ابتعد عن نفسه وانشغل عنها، بسبب توجيه اهتمامه إلى الخارج، واستنفاد جهده في تحقيق إنجازات تقنية وتكنولوجية. وفي هذا السياق أيضاً، نجدنا أمام إشكالية العقلية التي يتعين على الإنسان أن يأخذها في واقعه المعاش، من أجل تحقيق نجاته وكماله، وبالتالي سعادته، إذا افترضنا أن ثمة تعارضاً وافتراقاً بين العقل الديني والعقل الإنجازي.

ولا مراء في أن أطروحة العرفان التي نحن في إطار معالجتها، تلتزم العقلية الاعتقادية الدينية، كما أن في عالمنا الغالبية العظمى من الناس تلتزم العقلية الإنجازية، إلّا أن ذلك يبقي البحث مفتوحاً، حول مدى إمكانية المشاركة بين هاتين العقليتين، والتساؤل حول الصيغة الفضلى التي في الإمكان عبرها تحقيق نجاة الإنسان وكماله، لاسيما وأن ثمة نظرة جديدة، ترى أن التقديمات العلمية الجديدة تسمح باستشفاف تحالف وتلاقٍ بين العالم والسر الأعظم، كالتي يراها جان غيتون والأخوان بوغدانوف، كما أسلفنا.

إن هذه النظرية التي يقدمها العرفان حول الإنسان تؤكد، من منظارها، على أصالة الوجود الإنساني التي تبنتها ونادت بها أبرز النظريات الفكرية والفلسفية والعقائدية في هذا القرن، والتي ما زالت تدعو إليها نظريات أبرز المفكرين المتأخرين في هذا العصر، وبصفة خاصة نظرية ميشال فوكو في قراءته للذات الإنسانية، التي لاحظ فيها أن ثمة دوماً علاقة للذات بذاتها. أما الصيغة الأعم لهذه العلاقة «هي تأثير الذات في ذاتها وتأثرها بها، أي القوة المنطوية، يتم تولد الذات بالانطواء والانثناء»[١].

برأيه، أربعة انثناءات تولد الذات وتشكل جوانب وأبعاد الذات الإنسانية «يتعلق أولها بالجزء المادي منا الذي سيتم الاهتمام به من طرف اليونان، فيعرف ثنيه على يدهم، وهو الجسم ولذاته أو «Aphrodisia». أما لدى المسيحيين، فسيقع الاهتمام بالجسد ورغباته، وستصبح الرغبة نمطاً مادياً مخالفاً تمام المخالفة، أما الثاني فهو انثناء علاقة القوى، بحصر المعنى، أو انطواؤها؛ ذلك أن علاقة القوى تنثني دوماً لتصبح علاقة ذات بذاتها، تبعاً لقاعدة فريدة، ولا يتعلق الأمر بالتأكيد بذات الشيء، حينما تكون القاعدة الفاعلة طبيعية أو إلهية أو عقلية أو جمالية... والثالث، إنشاء الحقيقة، بوصفه يشكل علاقة الحقيقة بوجودنا. وعلاقة هذا الأخير بالحقيقة، كشرط صوري لكل معرفة، ولكل معرفة يتملكها الفرد: تولد الذات

---

(١) انظر: جيل دلوز، **المعرفة والسلطة: مدخل لقراءة فوكو**، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٨٧، ص ١١٣.

فـي المـعرفة الذي لا يـحصل بـذات الكـيفية لدى كـل مـن اليـونان والمسيـحيين أو أفلاطون وديكارت أو كـنط. الرابـع، انـثناء الخـارج نفسه، من حيث هو أقصى حد: فهو الذي يشكل ما كان يطلق عـليه بلانشو "جوانية انتظار" هو الذي تنتظر منه الذات بكيفيات مختلفة، الخلود أو الأبدية والخلاص أو الحرية أو الموت أو الانعتاق»[١].

وترى هذه النظرية أن ثلاثة من هذه الأبعاد «قائمة الذات يتعذر اختزال بعضها في بعض، إلّا أنها دائمة الارتباط: المعرفة والسلطة والذات»[٢].

فهذه النظرية تتيح لنا الحديث عن ذات مركبة، من غير الممكن لأحد إغفال بُعد أو اختزاله في بُعد آخر، فإن لكل بُـعد اسـتقلاليته، وخصائصه، ومتطلباته، ووظائفه التي لا يمكن أن توجد فـي البـعد الآخر. «فكيان المعرفة يتحدد بالشكلين اللذين يتخذهما ما يرى وما يعبر عنه في وقت بعينه... وكيان السلطة يتحدد بعلاقات القوى التي تتمظهر عبر فرديات تـتغير فـي كـل عـصر. والذات أو كـيان الذات يتحدد بـتولّد الذات، أي بـالمواقـع التـي يـتخذها الانـثناء مـناسبات لظهورها»[٣].

ولا شك في أن جـميع النـظريات الإنسـانية تـلتقي فـي نـظرتها

---

(١) المرجع السابق نفسه.

(٢) المرجع السابق، ص ١٢٤.

(٣) المرجع السابق نفسه.

لأصالة الإنسان على أسس رئيسية، تتمثل بما يلي[1]:

١ـ**الإنسان. «وجود أصيل»**. أي له «ذات مستقلة» من بين جميع الموجودات الطبيعية والميتافيزيقية. وله «جوهر نوعي شريف» (Essence génerique).

٢ـ**الإنسان «إرادة مستقلة»**، وهذه أكبر قوة خارقة للعادة، وغير قابلة للتفسير في الإنسان،... الحرية والاختيار، وهما من الصفات الإلهية، من أبرز مميزات الإنسان.

٣ـ**الإنسان «موجود واع»**. وهذه أبرز صفاته..

٤ـ**الإنسان «موجود واع ذاتياً»**. أي أنه الموجود الوحيد الحي الذي له علم حضوري بالنسبة لنفسه، يعللها ويحللها، ويعرّفها، ويقيمها، وبالتالي يغيّرها..

٥ـ**الإنسان «موجود مبدع»**... هذا الإبداع هو الذي جعل له هذه القوة الخارقة التي تمكنه من اجتياز الحدود الطبيعية وإمكانياته المحدودة....

٦ـ**الإنسان موجود «ذو أمنية»** أو أنه يعشق الأماني المثالية؛ بعمنى أنه لا يستسلم ولا يتوقف أمام «ما هو كائن»، بل يسعى لتغييره إلى «ما يجب أن يكون»... وبعبارة واحدة: إنه يفرض «عقيدته» دائماً على الواقع. وبهذه الكيفية لم يكن في حالة الحركة المستمرة نحو الكمال فحسب، بل ـ بعكس الكائنات الحية الأخرى ـ

---

(١) د. علي شريعتي، الإنسان، الإسلام ومدارس الغرب، ترجمة د. عباس ترجمان، دار الصحف للنشر، طهران، ١٤١١هـ، ص ٢٦ وما بعدها.

يقرر بنفسه مسيرة تكامله، وله علم مسبق بذلك.

إن طلب الأماني هو أكبر عامل لحركة الإنسان وتكامله، وهو يحرضه على ألّا يكون ساكناً في الطبيعة والحياة، في نطاق «الواقعية الموجودة» الثابتة المحدودة. وهو القوة التي تحرضه دائماً على التفكير، الاكتشاف، البحث، معرفة الحق، الابتكار والإبداع المادي والمعنوي.

٧ـ**الإنسان «موجود أخلاقي»**: هنا يأتي البحث المهم عن «القيمة» (Valeur). القيمة هي عبارة عن رابطة بين الإنسان وإحدى «الظواهر»: أحد «الأساليب» أحد «الأعمال» أو إحدى «الحالات» التي يتوفر فيها دافع أفضل من الربح (Vtilite)، ولهذا يمكن تسميتها بنوع من «الرابطة القدسية» المعجونة بـ «الحرمة والعبادة» إلى حد أن الإنسان في هذه الرابطة يشعر بأنه حتى التضحية بوجوده وحياته، له ما يبرره.

وبالرغم من اتفاق النظريات الإنسانية على المبادئ المذكورة أعلاه، إلّا أنها تختلف في حدود العديد من هذه المبادئ. فإن النظرة إلى أصالة الوجود الإنساني، وإرادته ووعيه، وأمانيه المثالية، وقيمه، ليست سواء عند المدارس والمذاهب الفكرية والفلسفية والاعتقادية ذات النزعة الإنسانية، قديمها وحديثها. ففي الميثولوجيا اليونانية، القائلة بأصلة وجود الإنسان، ثمة صلة عدائية بين الآلهة والناس. فهناك صراع بين عالمين «عالم الآلهة وعالم الناس»، «وإن الآلهة هي قوى ضد الإنسان، وإن جميع جهودها وأحاسيسها تقوم

على سلطتها الجبارة، وتقييده بضعفه وجهله؛ لأنها تخشى وعي الإنسان وحريته، واستقلاله وسيادته على الطبيعة. وكل إنسان يسلك هذا السبيل يكون قد ارتكب ذنباً كبيراً وتمرد على الآلهة، وهو محكوم عليه بأشد أنواع العذاب وأقسى العقوبات. ومن جهة كان الإنسان يبحث باستمرار عن نجاته من هذا القيد والأسر، ويسعى عن طريق الحصول على قدرة الآلهة لنيل استقلاله، وأن يحل محل الآلهة في الطبيعة، وأن يستنقذ من أكفها القهارة ويحرز اختياره وإرادته.

وبالطبع، فإن هذه الصلة العدائية بين الآلهة والناس في الأساطير اليونانية كانت طبيعية ومنطقية تماماً... لأن الآلهة في الأساطير اليونانية هي «أرباب الأنواع» ومظاهر القوى المادية للطبيعة، من قبيل البحر، النهر، الأرض، المطر، الجمال، القوة البدنية، الوفرة الاقتصادية، فصول السنة، والزلزلة، المرض، والمجاعة والموت... فإن هذه الحرب.. في الحقيقة، هي حرب الإنسان ضد سلطة قوى الطبيعة السائدة على حياة الإنسان وإرادته ومصيره، وإن الإنسان يسعى للتخلص بقوته ووعيه المتزايد، من سيادة هذه القوى، ليأخذ بنفسه زمام أموره، وأن يكون أعظم قوة قاهرة للطبيعة،... .

وعلى هذا الأساس، كانت الـ (أومانيسم) اليونانية التي تسعى للوصول إلى أصالة الإنسان بجحودها للآلهة وإنكار سيادتها، وقطع حبل عبودية الإنسان ـ السماء»[1].

---

(١) المرجع السابق، ص ٣٨.

ولئن اعتبرت «أصالة الإنسان» في أوروبا الحديثة بعد عصر النهضة امتداداً لأصالة الإنسان في اليونان القديمة، من خلال إعلان القطيعة بين الناس والآلهة، سواء من قبل الليبرالية الغربية، أو من قبل الشيوعية، فإن إحداهما (الليبرالية الغربية) رأت بأن الوصول إلى تفتح القابليات الإنسانية يتم عن طريق حرية الأشخاص والأفكار في التحقيق العلمي والمواجهة الفكرية والإنتاج الاقتصادي، في حين رأت الأخرى أن ذلك يتم عن طريق إنكار هذه الحريات، وقصرها على قيادة ديكتاتورية واحدة، يديرها المجتمع بصورة واحدة منظمة، وعلى أساس أيديولوجية واحدة[(١)].

أما المثاليون القائلون بأصالة الإنسان، فقد أنكروا واقعية العالم الخارجي، وأعطوا لفكرة «الإنسان المدرك» أصالة؛ حيث وقعوا في مفارقة إنكار العالم المادي، وإثبات أصالة الإنسان، واعتباره ذهناً مجرداً عن عالم الواقعية، على النقيض من النظرة الليبرالية الواقعية.

وبين كلتا النظرتين المادية اليونانية والحديثة (الليبرالية والشيوعية)، والمثالية، تقع النظرة العرفانية، التي تجد أصولها وجذورها في النظرة الدينية الإسلامية تحديداً، فهو «لم يحل التضاد بين «الطبيعة و «الإنسان» و «الله» فحسب، بل بإعلانه هذه الحقيقة، وهي أن الإنسان الذهني والطبيعة المادية كلاهما آيات أو تجليات أخرى من ذات متعالية، فقد تجاوز التضاد بين «الفكرة» و «المادة»

---

(١) المرجع السابق، ص ٤١.

أو «الإنسان» و «الطبيعة»، وبنفس الوقت الذي يعتبر فيه الحقيقة الإنسانية، والواقعية المادية أصلين منفصلين عن بعضهما، جعل بينهما صلة أساسية ورابطة وجودية؛ لأنه يعتبرهما نابعين من مبدأ وجودي واحد[1].

فقد نظر العرفان، وفاقاً للدين، إلى أن الكائن الإنساني مكوَّن من بعدين رئيسيين، يشكلان قوام وجوده في العالم الخارجي فيما يسمى بالحياة الدنيا: أحدهما ظاهر، ويتمظهر في وجوده المادي، والمتمثل في جسده، وهو الذي يمثل البعد الأول للذات الإنسانية عند فوكو، ومن هذا البعد تتولد الرغبات واللّذات المادية التي تحاكي الطبيعة، وتعبر عن حال من التفاعل والاندماج معها، والالتصاق فيها؛ والآخر باطن، ويتمثل في الوجود المثالي أو الروحي. ومن هذا البعد تتولد الانشدادات إلى أمور مثالية، لا مادية، وتتجلى مظاهرها في القيم الدينية والأخلاقية، وحب الجمال والخير، والأماني... الخ.

وترى هذه النظرية أن ثمة نوعاً من التناقض والتعارض بين نوازع هذين البعدين، باعتبار أنهما من طبيعتين متناقضتين؛ بحيث إن الإنسان يؤكد انتماءه إلى أحد بعديه أو ابتعاده عنه، من خلال تغليب رغبات أحدهما على الآخر. أما تكامل الإنسان وارتقاؤه، فيتحقق عن طريق تحرره التدريجي من ارتباطاته مع عالم الطبيعة والتحرر من نزعات الجسد ولذاته، بحد لا ضرورة فيه أن تخمد هذه

---

(١) المرجع السابق، ص ٨٧.

النزعات واللذات، وإنما في تغليب نزعات الباطن ورغباته.

يقول الخميني في هذا الصدد: «اعلم أن الإنسان أعجوبة. وله نشأتان وعالمان: نشأة ظاهرية ملكية دنيوية، وهي بدنه، ونشأة باطنية غيبية ملكوتية وهي من عالم آخر»[1].

وكما ذكرت، فإن هذه النظرية، لم ترَ ضرورة في إخماد نزعات الجسد ورغباته، بقدر تغليب نزعات الباطن ولذاته ورغباته، لذا، فقد دعت إلى تلبية احتياجات الجسد، في حدودها الطبيعية التي حدّدها الشرع.

ووفق هذه النظرية، مثلاً «فعلى السالك، أن يتملك نفسه في أيام سلوكه كطبيب حاذق ويعاملها على حسب اقتضاءات الأحوال وأيام السلوك، ولا يمنع نفسه الطبيعية في أيام اشتعال نار الشهوة وغرور الشباب من حظوظها بالكلية، وعليه أن يخمد نار الشهوة بالطرق المشروعة، فإن في إطفاء الشهوة بطريق الأمر الإلهي إعانة كاملة على سلوك طريق الحق، فلينكح وليتزوج. فإنه من السنن الكبيرة الإلهية»[2].

وهكذا، وفاقاً لهذه النظرية، فإن الإنسان لا يمكن أن ينسلخ عن بعده (ثنية) الجسدي، وأن يخرج من جلده، كيما يحقق أصالته ككائن وذات مستقلة حرة، مريدة، واعية، وذات طاقة خلاقة وإبداعية، بل إن بقاء الجسد شرط ضروري وحتمي لتحقيق هذه

---

(١) **الأربعون حديثاً**، مرجع سابق، ص ٢٢.

(٢) **الآداب المعنوية للصلاة**، مرجع سابق، ص ٥٩.

الأصالة؛ ذاك أن الإحساس بالوعي والتعبير عنه، إنما يتم عبر المسار الذي يسلكه الجسد ويمارسه، مثلما أنه لا يمكن للإنسان أن يلغي بعده الباطن (الغيبي) أو أن يختزله في الجسد الظاهر.

وفي اعتقاد هذه النظرية أن هذا ما يعطي الإنسان فرادته وتَميُّزَهُ عن باقي الكائنات. وعلى حد تعبير البعض، فإن الإنسان هو «الكائن الوحيد الذي يكتسب الإحساس بالنسبة إليه معنى الإحساس بالذات، وهو نتيجة لذلك وحده القادر على خوض غمار المواجهة مع موضوع جوهر الذات وكُنهها الحضاريين، بما يتصف به من حالة وجودية مركبة مزدوجة الإيقاع: الوجود الواعي والوجود اللاواعي»[١].

ثم إن الاختلاف القائم بين النظريات الإنسانية حول قضية القيم، مفهومها، وحدودها، وطبيعتها، وتطبيقاتها، تتصل بشكل مباشر بالشكل الذي يُتَّخذ على مستوى الوعي، وعي الذات بوجودها وانتمائها الحضاري، بوصفها التعبير عنه، والنتاج الطبيعي الذي يتولد فيه، فإن ثمة فرقاً في طبيعة القيم التي تتخذها الجماعات الإنسانية، وفقاً لأنماط الوعي والفهم.

ولعل في كلام فوكو حول النوع الأول من الانثناء الذي أشار فيه إلى طبيعة اختلاف الاهتمامات بين اليونانيين والمسيحيين؛ يتجلى هذا الاختلاف حيث تبرز بين الاثنين حال من التغاير في أنماط

---

(١) محمد حسين دكروب، **الأنتروبولوجيا الذاكرة والمعاش**، دار الحقيقة، بيروت، ١٩٩١، مرجع سابق، ص ٢٠.

الرغبة، بين أن تكون بالجزء المادي ولذاته، وبالتالي، جلب المنافع التي تتصل بهذا الجزء؛ بحيث تكون القيمة فيما ينتجه في هذا السبيل، ويحققه ويجنيه لتحقيق هذه الرغبة، وبين أن تكون بالجزء الآخر ورغباته الروحية الذي يتمسك به المسيحيون، وبالتالي، السعي من أجل تحقيق القيم التي تتلاءم مع هذه الرغبات، وتحقق لها أهدافها. وفي هذا الإطار تبدو القيمة الكبرى في تحقيق الرغبات المثلى؛ التي تبلغ من خلالها الذات كمالها، وفقاً لأنماط القيم، وهي متنوعة، بلا ريب. وهنا تبرز القيمة في العرفان كأحد تجليات الوعي الذي يتملك العارف، انطلاقاً من مبدأ أن الإنسان «له جوهرة قدسية تنضح» منها «مقدسات» تشكل عبادتها أسمى تجليات وجوده الخارقة للعادة، والتي هي فوق المنطق، وفي المجموع تشكل «القيم الإنسانية» القيم التي أوجدت العشق والعبادات والإيثار في تاريخ هذا النوع، والتي تمثل رأسمال الإنسانية المعنوي الفاخر كله. هي «مفاهيم» مقدسة، وإن كان لها «مصاديق» متغيرة، ولكنها خالدة ومطلقة، وتتغير فقط بتبديل نوع الإنسان إلى آخر أو بإبادته[١].

فالعارف، انطلاقاً من فطرته التي تدفع به إلى الكمال، الذي لا يقف عند حدود، عبر المثابرة وتكبد المشاق والمصاعب التي لا عدّ ولا حصر لها، للتحقق في الوجود المطلق، والتحلي بمواصفاته وذاته، وبالتالي، قدراته المطلقة بعد التخلي عن بعده الدنيوي

---

(١) الإنسان، الإسلام ومدارس الغرب، مرجع سابق، ص ٥.

(الناسوتي)؛ بحيث يصبح «وجوب الوجود وما بعده كلها ثابتة للإنسان الكامل والمظهر الأتم، والفرق بينها وبين ما ثبت لله تعالى في مقام أحدية الذات هو الفرق بين الظاهر والمظهر، وبين الغيب والشهادة، وبين الجمع والفرق. فجميع الأسماء الإلهية، ذاتية كانت أو غيرها، ظاهرة في المظهر الأتم»[(١)].

وبعبارة أوضح يصبح العارف / الإنسان الكامل واجباً «بوجوب ربه، كما أنه حي بحياة ربه، عالم بعلم ربه، ففي الخليفة يكون كل ما له فهو على صورته»[(٢)].

وهكذا، تتجلى مكانة الإنسان الكامل، في النص العرفاني، على أنها تكتسب أصالتها، ووجودها الحقيقي، من خلال أنها مثال للحقيقة الإلهية، وتجلٍ من تجلياتها، ومظهراً من مظاهرها. وهذا المعنى للإنسان الكامل يختلف عن معناه في كل الاتجاهات المعرفية الأخرى، الدينية منها والواقعية، التي تطرقت إلى موضوع الإنسان، ورسمت صورة في وعيها للإنسان الكامل، وفقاً لنمط الوعي المتكون لديها. وبالإمكان القول إنها صورة يستمدها العرفان من الإسلام، كمرجعية اعتقادية وتشريعية في هذا الخطاب، فإنه «بعيداً عن كل الاتجاهات المعرفية الدينية التي عالجت موضوع الإنسان، والتي راوحت في استنتاجها حول تقديره، وتعيين دوره في الحياة وما بعدها، بين اعتباره كائناً عضوياً فرداً أسيراً للنواميس الطبيعية

---

(١) **تعليقات على شرح فصوص الحكم ومصباح الأنس**، مرجع سابق، ص ٢٥٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٥.

والاجتماعية أو أنه مجرد مخلوق دنيوي تحتي منفصل عن سمو العالم العلوي الروحي المقدس، بعيداً عن كل هذا، انفرد الإسلام على أساس رؤيته التوحيدية للوجود بإعطاء الإنسان، تحديداً ومعنى ودوراً، انطلاقاً من صفة الكمال الملازمة لوحدة الوجود، بكل مظاهر تجلياته، الطبيعية منها والإلهية، وإن هذا الإنسان هو صورة مصغرة للعالم»[١]. على اعتبار أنه «الكون الجامع لجميع المراتب العينية والمثالية والحسية، منطوٍ فيه العوالم العينية والشهادتية وما فيها كما قال الله تعالى: ﴿**وعلم آدم الأسماء كلها**﴾. فهو خليفة الله على خليقته»[٢].

فالكمال المطلق، إذن، هو السبيل، أو الشرط الضروري اللازم للإنسان الذي يستحق لقب الخليفة أو النبوة أو الولاية، وفق هذا النص، وهنا نلحظ ـ استناداً إلى الأبعاد أو الثنيات التي تتشكل منها الذات في نظر فوكو ـ أنه إذا كان طلب الكمال هو تعبير عن انثناء الخارج، الذي يشكل بعداً من أبعاد الذات، فإنه في الخلافة كمظهر للسلطة، تعبير عن التلازم القائم بين الذات والمعرفة والسلطة؛ إذ إن الخلافة والسلطة بمثابة نتيجة طبيعية، تتولد في مجال العرفان، للإنسان الكامل، فور تحققه في كماله المطلق المعرفي والوجودي / الذاتي.

وعليه، فإن امتلاك السلطة، كما يمكن أن يستفاد من ذلك، يدخل

---

(١) الأنتروبولوجيا الذاكرة والمُعاش، مرجع سابق، ص ٥٥.

(٢) شرح دعاء السحر، مرجع سابق، ص ٢١.

في صميم الوعي المعرفي، وكأن المعرفة من دون سلطة سيف غير فعال، وخطاب لا صدى له، ورأى لا يطاع، مثلما أن السلطة من دون معرفة سيف بطاش، استعبادي، تجهيلي. وهكذا، الذات. فإنها من دون معرفة ولا سلطة، مجرد كائن جامد، لا طعم ولا لون ولا رائحة له، ونشير في هذا المجال إلى الصيغة التي تقدم بها القرآن في خطابه حول مدى التقارب بين السلطة والمعرفة، بوصفه (القرآن) متناً مرجعياً للعرفان عند الخميني. فعلى حد قول استاذنا خليل أحمد خليل: «إن مبدأ السلطة قبل الإسلام كان يتحقق في إطار القبيلة وعصبيتها بقوة السيف والمال، وكان يتجلبب بجلباب «الديمقراطية» القبيلة ـ ديمقراطية قريش مثلاً ـ باتفاق لا بنص، ومع مولد النص القرآني وعقله النبوي، اختلف مبدأ السلطة، فصار قائماً على نص قرآني وسنّة، وعلى شورى خاصة، وبدا لفريق من المسلمين الأوائل أن الخلافة أو الإمامة لا تنعقد إلّا بنص، وبدا لفريق آخر أنها لا تقوم إلّا باتفاق ومبايعات، وهنا برز للمرة الأولى عند العرب إمكان التقريب بين عقل النص ـ أو عقل النبوة ـ وعقل السلطان أو الدولة، وساد اعتقاد بأن عقل النص وعقل السلطة هما نوعياً جدولان من نهر واحد، وأن الخلاف السياسي قد باعد بينهما»[1].

تبدو صحة هذا الاعتقاد جلية انطلاقاً من الفهم، المتقدم لعلاقة الذات ـ المعرفة ـ السلطة. وعلى ضوء هذا الفهم، نستطيع أن نلمس،

---

(١) **العقل في الإسلام**، مرجع سابق، ص ٣٢.

من خلال طرح فكرة الخلافة، وتخصيصها للإنسان في هذا النص، أن الإنسان «ليس حالة استلابية تخضع بالتالي لأحد العوامل أو المحددات التي تحدثنا عنها مناهج «الحداثة الأوروبية» في التاريخ والاجتماع، لا يتعين، أي أنه لا يُدرك انطلاقاً من عجزه أو تغربه أمام «الاقتصادي» أم «السياسي» و «الأيديولوجي» إلى ما هنالك من معايير تقزيمية للكائن البشري، تلتقي جميعها، كما هو واضح، على نقطة جعل الإنسان مرتهناً على الدوام، عاجزاً، لا حيلة له ولا خيار أمام قضبان الحياة اللاإرادية؛ إنه خليفة الله على الأرض، وهو بهذا المعنى الكبير خارج عن أي نوع من أنواع التبعية[1]، باستثناء عبوديته للحق، وخضوعه وارتهانه له.

ولا مراء في أن هذه النظرة للعرفان في تحديد الإنسان، جرياً على النص القرآني، تعبر من جهة عن مدى القيمة التي يحظى بها الإنسان دون سواه من الكائنات من علو شأن وسمو مقام، تجعل منه في مستوى القدسي، أو ما يقرب من حدوده، وفقاً للنص القرآن الكريم: ﴿**ثم دنا فتدلى. فكان قاب قوسين أو أدنى**﴾ [النجم: ٨ و ٩]. وتعبر من جهة أخرى عن المسؤولية الكبرى التي تقع على عاتق الإنسان في إطار ممارسة دوره الخلافي في الكون الأرضي، وتمكنه من أداء دوره في إطار عملية الاستخلاف، بما يحقق للمستخلف غاياته وأهدافه، عن طريق الالتزام بتنفيذ الصيغة الاستخلافية التي

---

(١) الأنتروبولوجيا الذاكرة والمعاش، مرجع سابق، ص ٥٦ ـ ٥٧.

وضعها له.

وفي هذا السياق، نلفت إلى أن الخميني، لا يرى أن في ممارسة السلطة تعارضاً أو خروجاً عن المسلك العرفاني، كما أنه لا يرى كذلك أن الابتعاد عن السلطة، ومآثرة العزلة، والابتعاد عن المجتمع، والهروب من الطبيعة والبيئة ما يؤكد تحقق العرفان. ففي نظره: «لا الاعتزال الصوفي دليل الارتباط بالحق، ولا الدخول في المجتمع وتشكيل الحكومة شاهد الانفصال عن الحق. الميزان في الأعمال دوافعها. فكثيراً ما يكون العابد والزاهد مبتلى بشرك إبليس، وهو يوسع ذلك الشَّرَك بما يناسبه من الأنانية والغرور والعُجب والتكبّر وتحقير خلق الله والشرك الخفي وأمثال ذلك مما يبعده عن الحق ويؤدي به إلى الشرك. وكثيراً ما يكون المتصدي لشؤون الحكومة ذا دافع إلهي، فيحظى بمعدن قرب الحق، كداوود النبي وسليمان عليهما السلام، وأعلى منهما وأسمى كالنبي الأكرم ﷺ وخليفته الحق علي بن أبي طالب عليه السلام، وكحضرة المهدي أرواحنا لمقدمه الفداء في عصر حكومته العالمية»[1].

ونجد في ممارسة الخميني الفعلية ما يؤكد التزامه في هذه النظرة؛ إذ إنه من أشد الداعين إلى إقامة حكومة إسلامية، تحكم وفق موازين الصيغة الإلهية القائمة على القرآن والسنة النبوية؛ بحيث تستمد شرعيتها من الله فقط. وقد تمكن من إقامة دولته الإسلامية

(١) بلسم الروح، مرجع سابق، ص ١٧.

هذه، وفقاً للأسس الإسلامية المذكورة.

في هذا الإطار حدد الحكومة الإسلامية التي أقامها على النحو التالي: «الحكومة الإسلامية لا تشبه الأشكال الحكومية المعروفة، فليست هي حكومة مطلقة يستبد فيها رئيس الدولة برأيه، عابثاً بأموال الناس ورقابهم... فحكومة الإسلام ليست مطلقة وإنما هي دستورية، ولكن لا بالمعنى الدستوري المتعارف الذي يتمثل في النظام البرلماني أو المجالس الشعبية، وإنما هي دستورية، بمعنى أن القائمين بالأمر يتقيدون بمجموعة الشروط والقواعد المبينة في القرآن والسنة، والتي تتمثل في وجود مراعاة النظام وتطبيق أحكام الإسلام وقوانينه. ومن هنا، كانت الحكومة الإسلامية هي حكومة القانون الإلهي»[1].

ويضيف: «فحكومة الإسلام حكومة القانون، والحاكم هو الله وحده، وهو المشرع وحده لا سواه. وحكم الله نافذ في جميع الناس، وفي الدولة نفسها، كل الأفراد: الرسول ﷺ وخلفاؤه وسائر الناس يتبعون ما شرعه لهم الإسلام الذي ينزل به الوحي ويبينه الله في القرآن أو على لسان الرسول ﷺ»[2].

أما الحكومة الإسلامية، فإنها ليست فقط مجرد دولة تقوم بإدارة شؤون المجتمع عن طريق التقيد بالشروط والقواعد الدينية فقط، وإنما هي أيضاً مظهر من مظاهر التجليات الإلهية، بمعنى أن ما

---

(١) الإمام الخميني، الحكومة الإسلامية، (د.ن، د.م، د.ت)، ص ٤١.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٢.

يــتم ويـجري فـيها يـحاكـي فـي مُـعاشه وحـراكـه الإرادة الإلـهـية ومشيئتها، وتحقق الغاية من تحقيق نجاة الإنسان وكماله.

كتب الخميني: «الإسلام والحكومة الإسلامية ظاهرة إلهية يؤمن العمل بها سعادة أبنائها في الدنيا والآخرة بأفضل جه، وباستطاعتها أن تشطب بالقلم الأحمر على كل المظالم واللـصوصيات والمـفاسد والاعتداءات، وتوصل الإنسـان إلى كـماله المـطلوب. و "الإسـلام" مدرسة على خلاف المدارس غير التوحيدية؛ حيث يتدخل في جميع الشــؤون الفــردية والاجــتماعية، والمـادية والمـعنوية، والثـقافية والسياسية والعسكـرية والاقـتصادية، ويشـرف عـليها، ولـم يـهمل نقطة، ولو كـانت صـغيرة جداً، مـما له دخـل فـي تـربية الإنسـان والمجتمع، وتقدمه المادي والمعنوي، ونبه على الموانع والمشكلات التــي تـعترض طـريق التكـامل فـي المـجتمع والفـرد، وعـمل عـلى رفعها»[١].

وهكذا، بإمكاننا القول بأن أطروحة العرفان، التي يستند فيها إلى النص القرآني الكريم، تمثل أطروحة إنسانية تقّر بأصالة الإنسـان، وتعيد قراءة الواقع من خلال توجيه النـظر إلى الإنسـان ذاتـه، وقـد أعطت هذه الأطروحة مكانة مرموقة للإنسـان، لم يحظَ بها في أي من النــظريات الإنســانية الأخـرى، بـإعلانها إمكـانية تـحقق الإنسـان بالمطلق، والسمو إلى درجة الحق المقدس.

---

(١) **الوصية الخالدة**، مرجع سابق، ص ٢١.

وتمثل هذه الأطروحة كذلك قراءة متقدمة في استجماعها في قراءة الإنسان للجوانب الذاتية التي يتكوَّن منها، تتلاقى إلى حدّ كبير مع الجوانب الأربعة التي لاحظها فوكو في قراءته للذات الإنسانية.

وقد بدا التماسك والترابط في بناء هذه الأطروحة واضحاً. وقد تسنى لنا فحصها ومعاينتها من خلال النص العرفاني الذي يقدمه الخميني في هذا المجال؛ حيث بدا جلياً البعد الاجتماعي الذي ترمي إليه، المتمثل في إنتاج مشروع معرفي، يجري تعميمه وجعله سائداً في بيئة مجتمعية معينة؛ بحيث يصبح وجوده مشتركاً معرفياً، ووعياً جماعياً، يكوّن فكر الجماعة ويلف أفراده على أساسه في بوتقة واحدة، ويمنحهم هوية واحدة، وتقوم علاقاتهم وترابطاتهم المعاشة وفق أسسه وقواعده. ويبرز ذلك بصورة جلية في قضية الاستخلاف، بوصفها شكلاً من أشكال ممارسة السلطة، تتولى إدارة شؤون مجتمع وفق التنظيم الذي تتفق عليه أو تحدده للمجتمع، لاسيما وأنها تطرح هذه الخلافة على أنها تكتسب مشروعيتها من الإلهي / القدسي، ولا دخالة للمجتمع أو أفراده في إحداث أية تشريعات في مقابل التشريعات التي يضعها الله أو السنن والقوانين التي يبينها الرسول ﷺ.

ومن المعلوم أن اتخاذ المشروعية من الجانب الإلهي في قضية الاستخلاف لا يستلزم بالضرورة، إضفاء القدسي على ممارسات المجتمع وأفراده، ونزع صفة الدنيوي عنها. فإن تكوين الوعي ـ كما أوضحنا ـ هو شكل آخر مختلف عما هو ممارس، فهما عالمان

مختلفان، وإن استلزم أحدهما الآخر في كثير من الأحيان «إذ البشر بوصفهم فاعلين اجتماعيين، لا يعون بالضبط، حقيقة ما يفعلونه ويمارسونه، فقد يعتقد الإنسان أن المشروعية التي يستند إليها في علاقته بنظيره وإخضاعه له هي مشروعية إلهية، ولكن هذه المشروعية قد لا تكون في حقيقتها على ما وصفت به، أو أنها لا تمارس على الأقل، على النحو المذكور، أي بوصفها ذات مصدر إلهي، بل الأحرى أن ننظر إليها، باعتبار آخر، أي بوصفها إنسانية، فممارسات الإنسان هي في مطلق الأحوال بشرية لا إلهية، إذا سلمنا بأنه لا قدرة له على الانسلاخ عن بشريته، فكيف إذا كان الموضوع يتعلق بممارسة السلطة، وهي محور النزاع بين البشر منذ كان بينهم اجتماع»[1]. ولا غرابة في ذلك، فإن الأنبياء كانوا بشراً يأكلون الطعام، ويمشون في الأسواق، ويتزوجون وينجبون، وينظمون أحوال المجتمع، ويقيمون أسسه. ويقودون الجيوش... الخ..

وقد عبر الخميني عما يشير إلى ذلك بقوله: «وبالجملة، إذا أراد السالك أن تكون تسميته حقيقية، فلا بدّ له أن يوصل مراحم الحق تعالى إلى قلبه، ويتحقق بالرحمة الرحمانية والرحيمية، وعلامة حصول نموذج منها في القلب أنه ينظر إلى عباد الله بنظر العناية والتلطيف، ويطلب الخير والصلاح للجميع، وهذا هو نظر الأنبياء العظام والأولياء والكمّل عليهم السلام، غاية الأمر أن لهم نظرين:

---

(١) **نقد النص**، مرجع سابق، ص ٥٩.

أحدهما النظر إلى سعادة المجتمع ونظام العائلة والمدينة الفاضلة، والآخر النظر الشخصي، ولهم علاقة كاملة بهاتين السعادتين. والقوانين الإلهية التي تؤسس وتنفّذ وتجري بأيديهم يراعون فيها السعادتين، حتى إجراء القصاص والحدود والتعزيرات وأمثالها التي تبدو في النظر أنها أسست وتقننت مع لحاظهم نظام المدينة الفاضلة»[١].

فإذن، لابدّ من أن تتجلى الخلافة التي يطرحها العرفان للإنسان الكامل في مؤسسات ونظم مدنية، وفي ممارسات وتطبيقات إنسانية، دون أن ينزع عنها النزعة أو الصبغة القدسية التي تنطلق منها.

---

(١) الآداب المعنوية للصلاة، مرجع سابق، ص ٣٩٠.

الخاتمة

في المباحث السابقة حاولت أن أقدم صورة عمّا هو العرفان الإسلامي الذي يطرحه الخميني، فحددت في البداية العرفان من جهة عامة، سواء من الناحية اللغوية أو من الناحية الاصطلاحية، ومن ثمَّ عرّجت إلى قضية نشوء الظاهرة العرفانية في المجتمع الإسلامي، وانتقالها من مستوى المعاش الذي كان معهوداً عن «سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم» ـ على حد تعبير ابن خلدون ـ إلى مستوى الكتابة أو التدوين، كشكل من أشكال التطور والازدهار العلمي الذي شهده المجتمع الإسلامي في القرن الثاني للهجرة، وبالتالي الجذور التاريخية التي يعود إليها العرفان كأصل، والمؤثرات الجوهرية في تكوّن الصيغ المتنوعة له في المجتمعات المتعاقبة، وقد نبّهت إلى ماهية العلاقة القائمة أو التي في الإمكان أن تقوم بين العرفان وعلوم أخرى، مثل الفلسفة وعلم اجتماع المعرفة، ولفتّ إلى الخصوصية المنهجية التي يمتاز بها نص الخميني وخطابه العرفاني الذي كنا بصدد فحصه أو النظر فيه. وذلك كمداخل إلى إشكالية العرفان في إطار علم اجتماع المعرفة، وقد تسنى لي استناداً

إلى ذلك، الدخول في معاينة أو فحص الحقل العرفاني ومعالجة القضايا والمسائل التي يتكوّن منها: (موضوعه، انتماءه، لغته، مصادره وأدواته.. الخ)، مما أتاح لي فرصة التدقيق في الأسس والقواعد النظرية المعرفية التي تشكل مرتكزاً وسنداً للأطروحة العرفانية التي وضعها الخميني، وبالتالي، أتاح الفرصة أمام إمكانية فهم الأبعاد والمقاصد المتوخاة من وراء تلك القضايا والمسائل، ومن ثم الأبعاد والمقاصد التي تتوخاها الأطروحة العرفانية عامة.

لقد بدا واضحاً مما تمّ عرضه في المباحث السابقة أن العرفان يمثل نظرية متكاملة في الوجود وأطروحة إنسانية متميزة، ترتبط بتاريخ المعتقد الديني الإسلامي بصفة خاصة، وهي تقدّم بمثابة صيغة خلاصية للكائن الأرفع في الوجود الكوني؛ بحيث تتوخى توجيه الإنسان إلى الحقيقة، وبالتالي، إخراجه من حالة القلق أو الاضطراب التي يعاني منها في إطار سعيه إلى الكشف عن السبل الكفيلة بتحقيق ارتقائه وكماله، وبالتالي تأمين سعادته ورفاهه، وهي بلا ريب، نزعة إنسانية، لا يخلو منها فرد من أفراد الإنسانية.

ولاشك في أن الإنسانية اليوم، هي إنسانية قلقة، أكثر من أي وقت مضى، ولم تفِ الإنجازات العلمية (الفيزيائية والتقنية) الهائلة التي حققها إنساننا المعاصر، في إخراج الإنسانية من حالتها الوجدانية هاته، ولعل السبب في ذلك يكمن في العلاقة الخاطئة التي يقيمها إنساننا مع ما ينجزه، «فالإنسان يشعر يوماً بعد يوم، بالرغم من التقدم العلمي الهائل، وبالرغم من امتلاك تقنيات جبارة، يشعر

بفقدان السيادة، بأنه ليس سيد مصيره، ولا مالك زمامه، بأن الأشياء تفلت من سيطرته، وتأبى الخضوع لخططه واستراتيجياته، تتمرد عليه وترفض أن تسخر له، فما صنعه الإنسان يكاد يطغى عليه، وكأنه أصبح أسير المنظومات التي بناها، والأنساق التي خلقها[١]».

والسبب في ذلك، على ما يرى بعض الفلاسفة المعاصرين، يعود إلى التصور الخاطئ الذي يقيمه الإنسان لماهية التقنية؛ إذ إنه يعتبر أنها شي حيادي، في حين أنها وسيلة من أجل تحقيق بعض الغايات، ولهذا رأى هيدغر «أن التصور الأداتي للتقنية يوجه كل الجهد ليضع الإنسان في علاقة صائبة مع التقنية، إن الاستعمال الجيد لهذه التقنية على أنها وسيلة هو النقطة الجوهرية في هذه المحاولة، لهذا نريد ـ كما يقال أن نتحكم في التقنية ونوجهها لصالح غايات " روحية " نريد أن نصبح سادة عليها، إن إرادة السيادة هاته تصبح أكثر إلحاحاً كلما هددت التقنية أكثر بالانفلات من مراقبة الإنسان»[٢].

فالتقنية وسيلة كشف وفتح معرفي وعلمي بيد الإنسان، والإنسان لدى استخدامه للتقنية يمارس فعل التسخير، الذي بفضله يثبت كينونته، وسيادته على ما يصنعه ويخلقه، ويحقق سيطرته

---

(١) **التأويل والحقيقة**، مرجع سابق، ص ٦٥.

(٢) مارتن هيدغر، **التقنية ـ الحقيقة ـ الوجود**، ترجمة: محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٥، ص ٤٥.

وقدرته على امتلاك زمام ما يستخرجه أو يراكمه من معارف وإنجازات، وذلك في خدمة الجماعة البشرية، من أجل تحقيق رفاهها وسعادتها، ولن يحصل ذلك إلّا بهذا التوجيه لصالح غايات روحية.

من هنا، فإن ثمة ما يدعو إلى إجراء حال من التصالح أو التحالف بين ما هو علمي وما هو روحي. وبعبارة أخرى، بين الحقل الإنجازي والحقل الاعتقادي، باعتبارهما مجالين من مجالات عقلنا الإنساني الخارق.

لن نقول بأن العرفان أدرك ذلك مسبقاً، إلّا أن ما يستحق منا القول أننا نجد مثل هذا التصالح قائماً فيه، ولعل ما يميز خطاب الخميني في هذا المجال، أنه نادى بوضوح بإنشاء مثل هذه العلاقة التحالفية، وقد جسد ذلك في ممارسته الذاتية، كما في خطابه، وبإمكاننا القول بأن الخميني جسد في خطابه العرفاني، هذه الدعوة بامتياز، بل إنه فوق ذلك وسع إطار دعوته إلى التصالح بين الطريقة والشريعة والفقيه والسلطان في إطار الديني، وإن «كلمة ديني لا تعني هنا مجرد سلطان الوحي وقدسية الكلام الإلهي، ولكنها تعني، وبقدر ما أصبح الدين مركز بلورة الاجتماع المدني كله، في السياسة والاقتصاد والثقافة، بناءً واسعاً، أساسه النص القرآني الثابت، ولكنه يضم كل الاجتهاد الإنساني الفكري والمادي.. فالدين في الجزء الأكبر منه بناء عقلي إنساني، وبهذا المعنى أصبحنا نتحدث عن الإسلام باعتباره ديناً ودنيا، أي وحياً وعقلاً، روحياً ومدنياً، تربية

وحضارة»[١].

لقد فهم الخميني العرفان من خلال انتمائه إلى المشروع الحضاري الإسلامي الأعم، المتمثل في المشروع الديني، ولذا لم يجد ثمة فرقاً في أن يكون العارف فقيهاً، أو حاكماً، أو عالماً بأمور الحياة، ويمتاز بفهم ووعي علميين، وبانياً لمجتمع مدني، فيه جميع شروط المجتمع العلمي الإنجازي، فإن الإسلام في نظر الخميني «والحكومة الإسلامية ظاهرة إلهية، يؤمن العمل بها سعادة أبنائها في الدنيا والآخرة، بأفضل وجه... والإسلام مدرسة على خلاف المدارس غير التوحيدية؛ حيث يتدخل في جميع الشؤون الفردية والاجتماعية، والمادية والمعنوية، والثقافية والسياسية والعسكرية والاقتصادية، ويشرف عليها، ولم يهمل أية نقة ولو كانت صغيرة جداً مما له دخل في تربية الإنسان والمجتمع، وتقدمه، المادي والمعنوي، ونبّه على الموانع والمشكلات التي تعترض طريق التكامل في المجتمع والفرد وعمل على رفعها»[٢].

وفي هذا الإطار، يؤكد الخميني على أن معنى العرفان ليس كما تصور فريق كبير «هو أن ينزوي شخص في زاوية ما وينشغل بترديد بعض الأذكار، ويؤدي بعض الحركات وأنماط الرقص، وظنوا أن هذا هو معنى العرفان. إن المرتبة العليا في العرفان قد

---

(١) برهان غليون، **نقد السياسة: الدولة والدين**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٣، ص ٩٠.

(٢) **الوصية الخالدة**، مرجع سابق، ص ٢١.

وصلها الإمام علي (عليه السلام)، فلم يكن فيها أي من هذه الأمور التي ظنوا أن على العارف أن يطبقها، فيعزل عن كل شيء بشكل كامل... فإنه لم يتنح جانباً أو يعرض عن إنجاز أي عمل»[١].

فالخميني دعا إلى بناء دولة إسلامية، تتمظهر فيها كافة مظاهر المدنية، وإذا كان التنافس بين السلطان والفقيه قد استمر إلى يومنا هنا، حيث كان الفقيه بمثابة المشرّع أو صاحب السلطة التشريعية، في حين كان يحتل السلطان موقع الحاكم ويمثل السلطة التنفيذية، فإن الخميني أسس جمهوريته الإسلامية، على أساس حاكمية الفقيه، بحيث يحتل الفقيه السلطتين التشريعية والتنفيذية، استناداً إلى مبدأ ولاية الفقيه: «وإذا نهض بأمر تشكيل الحكومة فقيه عالم عادل، فإنه يلي من أمور المجتمع ما كان يليه النبي ﷺ منهم، ووجب على الناس أن يسمعوا ويطيعوا ويملك هذا الحاكم من أمر الإدارة والرعاية السياسية للناس ما كان يملكه الرسول ﷺ وأمير المؤمنين عليه السلام على ما يمتاز به الرسول والإمام من فضائل ومناقب خاصة»[٢].

وبناء على ذلك، رأى الخميني أن المجتهد «ينبغي أن يكون

---

(١) المعاونية الثقافية في منظمة الإعلام الإسلامي، **حديث الشمس**، ترجمة: رعد جباره، معاونية العلاقات الدولية في منظمة الإعلام الإسلامي (الأمانة الدائمة للمؤتمر الدولي للفكر الإسلامي)، الجمهورية الإسلامية في إيران ـ طهران، ١٩٩٢، ص ٢٠.

(٢) **الحكومة الإسلامية**، مرجع سابق، ص ٤٩.

محيطاً بالقضايا المعاصرة»[١].

وهكذا، يبدو العرفان، في صيغته عند الخميني نظرية متكاملة، لا يمكن فهمها بمعزل عن الفهم الديني العام؛ إذ إنها تمثل جانباً خاصاً من الجوانب المتنوعة التي يتكون منها، وهنا لا بدّ من القول بأنه ليس في مقدورنا أن نعلن موقفاً حول «مدى إمكانية صلاح هذا الخطاب لبناء نموذج معرفي في العصر الراهن، ونحن على مشارف قرن جديد، يتلاءم مع واقع الحداثة وعصر الإنجاز؟» وهو إشكالية كنا قد طرحناها في مقدمة هذا المبحث، وذلك أنه على الرغم من أن الخميني قد جسدّ هكذا نموذج، إلّا أن علينا الالتزام في هذا المجال بمسألة أساسية، يتعين علينا مراعاتها في سوسيولوجيا المعرفة «وهي إرجاع الأفكار والقيم إلى شروطها ومحدداتها وأصولها الاجتماعية، وإقامة علاقة ترابط (Correlation) بينها. فعندما تقتصر سوسيولوجيا المعرفة على إثبات هذا الترابط وإقرار هذه العلاقة فهو مشروع ومنطقي، لكن عندما يتجاوز هذا العلم تلك الحدود ليحاول أن يثبت لنا صدق أو خطأ الأفكار والآراء انطلاقاً من شروطها ومحدداتها الاجتماعية، فإنه يقع في المحظور المنطقي، أي في المغالطة المنطقية»[٢].

فإن لكل مجتمع تجربته التي تخصه؛ بحيث يجد فيها نفسه، ويحقق عبرها طموحاته، وأهدافه، فلربما كان نموذجاً صالحاً في

---

(١) ريادة الفقه الإسلامي ومتطلبات العصر، مرجع سابق، ص ٥٠.

(٢) الأيديولوجيا: نحو نظرة متكاملة، مرجع سابق، ص ١٣٤.

نظر قوم، في حين يكون نموذجاً رديئاً في نظر قوم آخرين، فلندع لكل رأيه وموقفه الذي يخصه في هذا المجال، ونشدد في هذا السياق على أن الالتزام في هذه المسألة ومراعاتها في مجال اختصاصنا في علم اجتماع المعرفة لا يلغي أهمية السؤال الإشكالي المطروح مادام يفتح أمامنا باب التوضيح لهذه المسألة، ومادام أيضاً يثير في كل منا اندفاعاً إلى اتخاذ موقف ذاتي من هذه النظرية التي يقدمها الخطاب العرفاني للإمام الخميني، إما إيجاباً وإما سلباً؟!.

فهرس المصادر

والمراجع

القرآن الكريم
-أرسطو طاليس، «**في النفس**»، راجعها على أصولها اليونانية وشرحها وحققها وقدّم لها عبد الرحمن بدوي، الناشر: وكالة المطبوعات -الكويت ودار القلم - بيروت، (د. ت).
- آملي، حيدر، **جامع الأسرار ومنبع الأنور**، (د. ن، د. ن، د. ت).
- بدوي، عبد الرحمن، **الإنسان الكامل في الإسلام**، ط٢، الناشر: وكالة المطبوعات الكويت ودار القلم - بيروت، ١٩٧٦.
-**الإنسانية والوجودية في الفكر العربي**، الناشر: وكالة المطبوعات -الكويت ودار القلم - بيروت، ١٩٨٢.
-**التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**: دراسات لكبار المستشرقين ألّف بينها وترجمها عن الألمانية والإيطالية، الناشر: وكالة المطبوعات - الكويت ودار القلم - بيروت، ١٩٨٠.
برتشارد، أيفنر، **الإناسة المجتمعية: ديانة البدائيين في نظريات الأنّاسين**، ترجمة: حسن قبيسي، ط ١، بيروت، دار الحداثة، ١٩٨٦.
بوطيب، عبد الغني، **إشكالية المنهج في الخطاب النقدي العربي الحديث**، مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - دولة الكويت، العددان الأول والثاني، المجلد ٢٣، يوليو / سبتمبر -اكتوبر

/ ديسمبر، ١٩٩٤.

الجابري، محمد عابد، **تكوين العقل العربي « نقد العقل العربي (١) »**، طـ ٤، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩.

- بنية العقل العربي - دارسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية « نقد العقل العربي (٢) »، طـ ٤، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢..

حرب، علي، **التأويل والحقيقة قراءات تأويلية في الثقافة العربية** ط ١، بيروت، دار التنوير، ١٩٨٥ (١))، طـ ١، بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣.

- **نقد الحقيقة (النص والحقيقة « ٢ »)**، طـ ١، بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣.

- **نقد النص (النص والحقيقة « ٢ »)**، طـ ١، بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣.

الحلي، جمال الدين حسن بن يوسف، **الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد للطوسي**، قم، انتشارات بيدار، ١٣٦٨ هـ. ش.

حمادة، طراد، **مقاربة أولية للعرفان عند الإمام الخميني**، مجلة العالم (ملحق خاص)، عدد ٣٢٩، ٢ حزيران (يونيو)، ١٩٩٠.

ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، **تاريخ ابن خلدون**، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، (د. ت)، ٧ ج.

خليل، خليل أحمد، **العقل في الإسلام: بحث فلسفي في حدود الشراكة بين العقل العلمي والعقل الديني**، طـ ١، بيروت، دار الطليعة،

.١٩٩٥

الخميني، روح الله الموسوي، **الأربعون حديثاً**، طـ ١، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٩٩١.

ـ**سير الصلاة أو صلاة العارفين**، عرّبه وعلّق عليه الأستاذ العلّامة أحمد الفهري، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، (د. ت).

ـ**شرح دعاء السحر**، قدم له السيد أحمد الفهري، طـ ١، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٩٩١.

ـ**تعليقات على شرح فصوص الحكم ومصباح الأنس**، طـ ٢، الناشر: مؤسسة باسدار إسلامي، مطبعة دفتر تبليغات إسلامي حوزة علمية قم، ١٤١٠هـ.

ـ**مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية**، قدّم له السيد أحمد الفهري، طـ ١، بيروت، مؤسسة الوفاء، ١٩٩٣.

ـ**الفناء في الحب**، ترجمة مع شرح من لجنة التحقيق والإعداد، بيروت، دار التعارف، (د. ت).

ـ**الآداب المعنوية للصلاة**، تعريب وتعليق السيد أحمد الفهري، طـ ٢، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٨٦.

ـ**بلسم الروح**، ترجمة: الشيخ حسين كوراني، طـ١، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٩٩١.

ـ**ريادة الفقه الإسلامي ومتطلبات العصر**، طـ١، بيروت، دار الهادي، ١٩٩٢.

ـ**الوصية الخالدة** (الترجمة العربية)، بيروت، الناشر: مكتب وكلاء

الإمام الخميني (قده) في المسائل الشرعية والأمور الحسبية، (د.ت).
ـ **الحكومة الإسلامية**، (د.ن، د.م، د.ت).

الخولي، يمنى طريف، **فلسفة كارل بوبر، منهج العلم.. منطق العلم**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٩.

دكروب، محمد حسين، **الأنتروبولوجيا الذاكرة والمعاش**، ط٢، بيروت، دار الحقيقة، ١٩٩١.

دلوز، جيل، **المعرفة والسلطة: مدخل لقراءة فوكو**، ترجمة: سالم يفوت، ط١، بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٨٧.

الذوادي، محمود، **في محددات الهوية الجماعية وإشكالياتها: المجتمع التونسي الحديث نموذجاً**، المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، العدد ٢١٧، ٣/١٩٩٧.

ابن رشد، أبو الوليد محمد، **فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعية من الاتصال**، ط٣، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٦.

سبيلا، محمد، **الأيديولوجيا: نحو نظرة تكاملية**، ط١، بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢.

ستروك. جان، **البنيوية وما بعدها من ليفي شتراوس إلى دريدا**، ترجمة: د. محمود عصفور، مجلة عالم المعرفة، الكويت، عدد ٢٠٦، شباط ١٩٩٦.

ابن سينا، أبو علي، **الإشارات والتنبيهات**، شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق، سليمان دنيا، ط٢، بيروت، مؤسسة النعمان، ١٩٩٣،

ج ٤ .

ـ **منطق المشرقيين**، طـ٢، قم ـ إيران، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ١٤٠٥ هـ.

شريعتي، علي، **الإنسان: الإسلام ومدارس الغرب**، ترجمة: د. عباس ترجمان، طهران، دار الصحف للنشر، ١٤١١ هـ .

الشيرازي، صدر الدين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، طـ٣، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٨١، ج ٧ .

ـ **إيقاظ النائمين**، مع مقدمة وتصحيح دكتور محسن مؤيدي، طهران، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرنسكي، ١٣٦١ هـ . ش .

تفسير القرآن الكريم، تصحيح محمد خواجوي، ط٢. قم، انتشارات بيدار، ١٣٦٦ هـ .ش .

الطوسي، أبو نصر السراج، **اللمع**، حققه وقدم له وخرّج حديثه: د. عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة ـ مصر ومكتبة المثنى ببغداد، ١٩٦٠.

ابن عربي، محي الدين، **الفتوحات المكية**، تحقيق وتقديم: د. عثمان يحيى، تصدير ومراجعة د. إبراهيم مدكور، ط٢، المجلس الأعلى للثقافة بالتعاون مع معهد الدراسات العليا بالسوربون ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥.

ـ **التجليات الإلهية**، تعليقات ابن سودكين وكشف الغايات في شرح ما اكتنفت عليه التجليات، تحقيق: عثمان إسماعيل يحيى، تهران، نشر دانشكاهي، ١٣٦٧ هـ . ش .

ـ**ترجمان الأشواق**، بيروت، دار صادر، ١٩٦٦.

عفيفي، أبو العلا، **التصوف الثورة الروحية في الإسلام**، ط ١، مصر، دار المعارف، ١٩٦٣.

ـ**فصوص الحكم للشيخ محيي الدين بن عربي والتعليقات عليه**، ط ٢، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٨٠، جزءان.

العلايلي، عبد الله، **مقدمة لدرس لغة العرب وكيف نضع المعجم الجديد**، ط ١، بيروت، دار الجديد، ١٩٩٧.

الغزالي، أبو حامد، **المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال**، قدم له وعلق عليه وشرحه الدكتور علي بو ملحم، ط ١، بيروت، دار ومكتبة الهلال، ١٩٩٣.

ـ**معارج القدس في مدارج النفس**، ط ١، مطبعة السعادة بجوار محافظ مصر، ١٩٢٧.

ـ **مشكاة الأنور**، حققها وقدم لها: الدكتور أبو العلا عفيفي، الناشر: الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٤.

غليون، برهان، **نقد السياسة.. الدولة والدين**، ط ٣، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٣.

غورفيتش، جورج، **الأطر الاجتماعية للمعرفة**، ترجمة: د. خليل أحمد خليل، ط ٢، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٨.

غيتون، جان وغريشكا وايغور بوغدانوف، **الله والعلم**، تعريب: د. خليل أحمد خليل، ط ١، بيروت ـ باريس، دار عويدات الدولية، ١٩٩٢.

القشيري، أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن، **الرسالة القشيرية**، شرح شيخ الإسلام زكريا الأنصاري، بيروت، دار أسامة، ١٩٨٧.

كوربان، هنري، **تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ الينابيع حتى وفاة ابن رشد (١١٩٨)**، ترجمة: نصير مروة وحسن قبيسي، راجعه وقدم له: الإمام موسى الصدر والأمير عارف تامر، ط٣، بيروت، منشورات عويدات، ١٩٨٣.

لومبار، جاك، **مدخل إلى الأثنولوجيا**، ترجمة: حسن قبيسي، ط١، بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧.

ماسينيون، لويس، **المنحنى الشخصي لحياة الحلاج شهيد الصوفية في الإسلام**، ضمن شخصيات قلقة في الإسلام لعبد الرحمن بدوي، ط٣، وكالة المطبوعات ـ الكويت، ١٩٧٨.

ابن مسعود، محمد (المشهور بقطب الدين الشيرازي)، **شرح حكمة الإشراق للسهروردي المقتول**، قم ـ باسدار صاحب الزمان، انتشارات بيدار، (د.ت).

المصباح، محمد تقي، **المنهج الجديد في تعليم الفلسفة**، ترجمة: محمد عبد المنعم الخاقاني، ط١، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٩٩٠، جزءان.

مطهري، مرتضى، **الإسلام وإيران عطاء وإسهام**، ط١، بيروت، دار الحق، ١٩٩٣.

ـ**الإنسان الكامل**، ترجمة: جعفر صادق الخليل، ط١، بيروت، مؤسسة البعثة، ١٩٩٢.

ـ**الهدف السامي للحياة الإنسانية**، طهران، منظمة الإعلام الإسلامي (سازمان تبليغات إسلامي)، ١٣٦٠.

المعاونية الثقافية في منظمة الإعلام الإسلامي، **حديث الشمس**، ترجمة: رعد جبارة، معاونية العلاقات الدولية في منظمة الإعلام الإسلامي (الأمانة الدائمة للمؤتمر الدولي للفكر الإسلامي)، الجمهورية الإسلامية في إيران ـ طهران، ١٩٩٢.

معتقون، فريدريك، **المعرفة والمجتمع والتاريخ**، ط ١، بيروت، جروس برس، ١٩٩١.

ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، **لسان العرب**، ط١، بيروت، دار الفكر، ١٩٩٠، ١٥ج.

النشار، علي سامي، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ط٣، مصر، دار المعارف، ١٩٦٥، ج٣.

نيكلسون، رينولد، **في التصوف الإسلامي وتأريخه**، نقله إلى العربية وعلق عليه أبو العلا عفيفي، (د.ن، د.م، د.ت).

الهجويري، علي بن عثمان، **كشف المحجوب**، دراسة وتعليق دكتورة إسعاد عبد الهادي قنديل، راجع الترجمة: الدكتور أمين عبد المجيد بدوي، بيروت، دار النهضة العربية، ١٩٨٠، جزءان.

هيدغر، مارتن، **التقنية ـ الحقيقة ـ الوجود**، ترجمة: محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح، ط١، بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٥.

فهرس المحتويات